

UNIVERSIDAD ANDINA SIMON BOLIVAR
Sede Ecuador

AREA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

PROGRAMA DE MAESTRIA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
MENCION POLITICAS CULTURALES

LA CONSTRUCCION DE LA INTERCULTURALIDAD
EN LA CIUDAD DE OTAVALO

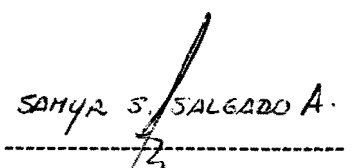
Samyr Salgado Andrade

2005

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que se haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.



Samyr S. Salgado Andrade.

Quito, 11 de abril de 2005.

UNIVERSIDAD ANDINA SIMON BOLIVAR
Sede Ecuador

AREA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

PROGRAMA DE MAESTRIA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
MENCION POLITICAS CULTURALES

LA CONSTRUCCION DE LA INTERCULTURALIDAD
EN LA CIUDAD DE OTAVALO

Autor: Samyr Salgado Andrade

Tutora: Catherine Walsh

2005

Ibarra

ABSTRACT

Este trabajo realiza un análisis del discurso del alcalde de Otavalo, las percepciones ciudadanas de los otavaleños sobre la interculturalidad y las prácticas cotidianas relacionadas con el Municipio de Otavalo.

Para el alcalde, la interculturalidad es concebida como un proceso en construcción que forma parte de un proyecto de democratización de la sociedad local; en sus distintos discursos implementa estrategias discursivas que postergan los conflictos y contradicciones para un segundo momento, para él la construcción de la interculturalidad demanda impulsar un proceso de unidad.

En las percepciones de los ciudadanos otavaleños entrevistados, la identidad se presenta como una construcción social que no establece una relación antagónica o de enfrentamiento con miembros de culturas diferentes. A pesar de que a nivel discursivo se mantienen diferentes proyectos de construcción identitaria -especialmente el de la "otavaleñidad" y de la sociedad intercultural-, en las relaciones cotidianas entre blanco-mestizos e indígenas se promueve la negociación y el diálogo con el Otro.

Los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en la vida cotidiana al concebirla como útil para hacer negocios. Esta visión instrumental no tiene en cuenta las relaciones de poder y la necesidad de una voluntad colectiva de los diferentes actores para la democratización de las relaciones culturales.

En cambio, en el espacio público municipal, a través de diferentes prácticas y estrategias de poder, los blanco-mestizos discriminan -de manera abierta o encubierta- a los indígenas. En estas interacciones se presentan también prácticas de respeto a la diferencia cultural. Estas prácticas cotidianas no estructuran por sí mismas una propuesta, pero a su vez son importantes por cuanto pueden aportar a la construcción de un nuevo sentido de sociedad posible.

A la memoria de Gladys Maigua

INDICE

¿Es posible vivir juntos?.....	6
Capítulo 1:	
Interculturalidad, democracia y gobiernos locales.....	25
Capítulo 2:	
La interculturalidad en Otavalo. El discurso de interculturalidad del Alcalde	49
Capítulo 3:	
Gobierno local, interculturalidad y percepciones de los actores sociales	98
Capítulo 4:	
Prácticas culturales cotidianas en el Municipio de Otavalo.....	158
Capítulo 5:	
Acercar a mundos diferentes.....	178
Bibliografía.....	184
Indice de abreviaturas.....	196
Anexos	197
Anexo 1: Discursos y entrevista a Mario Conejo, alcalde de Otavalo.....	198
Anexo 2: Unidades y categorías de análisis del discurso.....	225
Anexo 3: Observaciones.....	228
Anexo 4: Diseño de la encuesta.....	249
Anexo 5: Gráficos.....	253

INTRODUCCIÓN

¿ES POSIBLE VIVIR JUNTOS?

Suponga usted que algunos locos y románticos piensan que es posible otro mundo y otra vida.

Subcomandante Marcos

Preludio 1: en la calle ...

“Cuando llevó mi ropa todo el mundo tiene el permiso de abusar, o sea, ¿qué se yo?, se acerca alguien, a mí me ocurrió un caso, que me dijo, bueno, tu lavas ropa y le digo, claro, ¿por qué no voy a lavar ropa?. Si lavo. Me dice, pero por docenas y le digo claro [...] Y dice: ¿cuánto cobras?. Le digo señora, si usted me paga, lo que esta universidad me paga, con mucho gusto...porque en verdad todo trabajo es digno y yo tengo hijos que mantener. Y claro, se quedó sorprendida porque yo estaba al lado de la Universidad San Francisco, donde yo trabajaba. Se puso colorada, salió corriendo, pero tampoco me pidió disculpas. Sólo por ser indígena una es abusada hasta de ser ofertada en actividades domésticas, porque todavía está en la mente de muchas personas que viendo indígenas, yendo con nuestro uniforme, así como andamos, que es una demostración de valentía prácticamente, pero somos abusadas, [...] viéndome indígena, soy tratada de *hijita*, el tuteo, y cosas así, que eso no se acaba” (LMT: 2).

Preludio 2: En la oficina...

“Disculpe, ¿usted es la secretaria del Alcalde?”, les digo: “Sí, ¿en que les puedo servir?”, ellos insisten “con la secretaria del Señor Alcalde”. -“Sí, con la misma...¿en que le puedo servir?”. Es el asombro, como que aquí en Otavalo, es por primera vez de que a una funcionaria o a un funcionario indígena le digan buenos días [...] Se sorprenden de ver a una indígena, pero también deben comprender en la actualidad que el indígena ya está preparado [...] con niveles académicos que ya hemos superado esas barreras de que el indio no sabe leer y escribir [...] Pensamos que eso pasó a la historia, pero no es así...todavía vivimos ese racismo arraigado en donde al indígena todavía no le pueden ver en esos espacios públicos [...] En tiempos pasados con los diferentes alcaldes que hemos tenido, acá en la Municipalidad, lastimosamente, las personas indígenas que trabajaban fueron los compañeros barredores de las calles...nadie más (LZ:1-2).

Preludio 3: En el parque...

"El primer año, era más interesante el asunto, por todo lo que tiene que cumplir la autoridad, y [en] el espacio central del parque en donde están las principales autoridades, y ahí la principal autoridad de la fiesta, por lo menos, la autoridad local, el Alcalde. Entonces, claro, como todo es un ritual, de las comparsas y las marchas, el hecho de [que] todas las instituciones, rindan el saludo y el homenaje a la autoridad [indígena] el momento en que llegan en el parque, es de una riqueza simbólica importante porque es el comienzo de empezar a romper, de hacerle trizas los prejuicios, porque tanto las autoridades de las instituciones públicas, por ejemplo, la gente misma está abstraída por el núcleo principal que simboliza el poder local [...] me parece que sobre todo, el primer año, eso debe haber provocado muchos cambios [...] A mí me parece que como hechos simbólicos, son muy importantes en ir construyendo esta propuesta de interculturalidad (AK:7).

Los anteriores testimonios dan cuenta de la exclusión y discriminación étnico-racial que está presente en las relaciones cotidianas y que tiene su trasfondo en nuestra historia. Pero además de evidenciar la violencia cotidiana que perpetua una clasificación de la diferencia étnica, también se manifiesta una afirmación de la identidad indígena, una inversión de las relaciones de poder –económicas y simbólicas- y una modificación de comportamientos y prácticas culturales hacia el otro. Es sobre estas relaciones conflictivas que se establecen entre blanco-mestizos e indígenas y sobre el proceso de construcción de relaciones equitativas entre estos grupos culturales, que trata esta investigación.

En el año 2000, la elección de un indígena a la alcaldía de Otavalo, espacio tradicionalmente controlado desde su constitución por sectores vinculados al poder blanco-mestizo, despertó un inusitado interés por este proceso. Esta preocupación estaba ligada también a una vinculación anterior con la organización del movimiento indígena. Transcurridos dos años de su elección, existían algunas inquietudes por conocer más de cerca como avanzaba el proceso de participación y la construcción de la interculturalidad en Otavalo. Las reflexiones con los compañeros de maestría de la Universidad Andina y los miembros del Taller Intercultural, ayudaron también a profundizar mis inquietudes

sobre el tema. Este interés apunta a reflexionar sobre este proceso y a aportar a la democratización de la sociedad.

El acceso de un indígena a la Alcaldía de Otavalo, constituyó un hecho inédito en un cantón con predominancia de población indígena, donde la discriminación racial por parte de los miembros de la cultura blanco mestiza dominante ha sido una de las constantes en la historia.

En las décadas de los sesenta y setenta, el proceso de Reforma Agraria, la modernización de la hacienda agrícola, la mínima redistribución de la tierra, la deficiente calidad de la tierra, condujeron a un incremento de los procesos de migración de los miembros de comunidades indígenas rurales a la ciudad. Un sector importante de indígenas utilizando la mano de obra familiar conformaron pequeñas unidades de producción artesanales. Posteriormente estas unidades productivas se ampliaron, para lo cual empezaron a contratar mano de obra particular, lo que les permitió acumular capital. Con el tiempo algunos comerciantes indígenas alcanzaron un nivel de prosperidad económica –producto de la comercialización de artesanías-, a la vez que accedieron a la educación. Muchos de ellos, profesionales e intelectuales, se ligaron en uno u otro momento al movimiento indígena y han logrado incidir localmente.

La *inversión* de las relaciones económicas y simbólicas, así como los procesos de reafirmación de identidades raciales, han generado contradicciones entre los diferentes grupos, lo que evidencia la permanencia de un conflicto étnico latente. Al asumir el gobierno municipal, el Alcalde Indígena de Otavalo planteó impulsar un proceso de construcción de la interculturalidad en esta ciudad. Esta temática empezó a ser abordada colectivamente en el denominado “Plan de Vida” (2002). A la vez, desde la Alcaldía se implementó una oficina de “Participación y diálogo intercultural” y se declaró a “Otavalo ciudad intercultural” con el propósito de avanzar en ese proceso.

El presente trabajo se basa en el análisis de la información recogida mediante una investigación etnográfica efectuada en la ciudad de Otavalo durante los meses de octubre a diciembre del año 2002, y posteriormente en la aplicación de una encuesta en los meses de marzo y abril del 2004.

El objetivo central de esta investigación es analizar el proceso de construcción de la interculturalidad en la ciudad de Otavalo, para lo cual se examinan los discursos del alcalde de Otavalo y la propuesta del gobierno municipal en relación al tema. También se analizan las percepciones de los ciudadanos otavaleños sobre la interculturalidad y las prácticas cotidianas en el espacio público municipal.

La hipótesis central que se plantea es que el proceso de construcción de la interculturalidad en la ciudad de Otavalo es conflictivo entre los grupos culturalmente dominantes y los grupos subordinados. Se considera que, frente al conflicto interétnico, los actores plantean propuestas de construcción identitaria. También, se supone que las percepciones de los otavaleños conciben a la interculturalidad como un discurso y una práctica social en construcción. Además, se parte de la conjetura de que en la vida cotidiana y en el espacio público municipal se presentan relaciones de poder que reproducen prácticas discriminatorias hacia los grupos culturales diferentes.

Universo de estudio

La ciudad de Otavalo, es una sociedad caracterizada por una gran diversidad étnica y cultural. Históricamente el centro urbano de Otavalo, fue el espacio predominante en el que habitaban los sectores blanco-mestizos, sin embargo, las profundas transformaciones económicas y sociales ocurridas en las últimas décadas, como los procesos de modernización agraria, la construcción de la carretera panamericana, el incremento de

servicios, el crecimiento de la producción y comercio artesanal, contribuyeron entre otros aspectos a una mayor presencia de población indígena urbana en la ciudad¹.

Los comerciantes indígenas se han ubicado de manera preferencial alrededor de la 'Plaza de los Ponchos', espacio en el que comercializan las artesanías. Durante los días de feria, más de 4000 comerciantes de los diferentes grupos culturales venden sus productos en este lugar, la mayoría de los cuales son indígenas. El mercado artesanal ha permitido dinamizar otras actividades económicas como el turismo. El desarrollo artesanal y comercial de los indígenas de Otavalo ha permitido establecer relaciones con el mercado a nivel nacional e internacional. La migración cumplió un papel fundamental en este proceso de apertura comercial. En la actualidad, los indígenas otavaleños han logrado establecer un nicho en el mercado global para sus artesanías las que son de bajo costo, ocupan mano de obra familiar, y utilizan tecnologías tradicional e industrial (cf. Kyle, 2001:85).

La prosperidad económica indudablemente está ligada al fortalecimiento de la identidad indígena y los vínculos con la familia y las comunidades de origen. Los blanco-mestizos han adecuado también sus actividades a las configuraciones de la economía local, al constituir empresas de exportación de artesanías, operadoras de turismo, y al dedicarse a actividades de prestación de servicios (de transporte, envíos, educación, etc.), como también en menor escala a la producción y comercialización de artesanías.

Empero, el progreso y desarrollo no ha sido uniforme para todos los sectores y se puede observar una tendencia a una estratificación interna. La mayoría de la fuerza laboral de la producción artesanal está todavía íntimamente vinculada a la producción agrícola (cf. Kyle, 2001: 106). La emergencia de un sector indígena comercial urbano próspero genera contradicciones con un sector indígena rural, marginado de los servicios del Estado y un permanente deterioro de sus condiciones de vida.

En algunas comunidades indígenas rurales y urbano marginales este desarrollo asimétrico en parte ha sido compensado por la migración de los jóvenes a otros países en calidad de músicos, para una vez que han acumulado un capital, constituirse también en productores y / o comerciantes de artesanías. En este caso, la migración se ha constituido en el mecanismo para ampliar las posibilidades de ascenso social.

En suma, la economía actual de la ciudad se caracteriza por su heterogeneidad económica y social, y se basa en el comercio, nacional e internacional de los productos artesanales, la música, el turismo; y en una pequeña proporción a la agricultura (cf. CODENPE, et. al.: 2002). El acceso de los indígenas a espacios de representación política ha planteado la posibilidad de democratizar las relaciones de poder y la necesidad de tomar en cuenta las potencialidades de la diversidad cultural.

La población indígena del cantón Otavalo, está conformada por comunidades indígenas Kayambis y comunidades Otavalos, que mantienen cada una de ellas sus identidades culturales particulares y tienen sus diferencias por aspectos geográficos, económicos, políticos, religión, entre otros.

Este trabajo hace referencia a los dos grupos étnico-raciales mayoritarios: el indígena y el blanco-mestizo². Existe también una población afroecuatoriana, proveniente en su mayoría de migraciones de la zona de Intag (cantón Cotacachi), y una población inmigrante de otros países. Estas dos poblaciones son mínimas, pero forman parte de la diversidad cultural de la ciudad.

Para la presente investigación, se delimitó el universo de estudio al área urbana de la ciudad de Otavalo, la que referencialmente comprende al Norte, hasta la comunidad de Peguche, al Sur hasta Imbabuela Bajo, al Este, con los barrios Santa Anita y Buenos Aires, y al Oeste, el barrio San Juan y las comunidades de la Joya y Punyaro. Esta delimitación de la investigación es la que se consideró en la aplicación de las encuestas.

Selección de la muestra

En la selección del tamaño de la muestra se tomó en cuenta el universo o población urbana de Otavalo, que según el Censo de población y vivienda del 2001 (INEC) es de 31.144 habitantes. El tamaño de la muestra seleccionada fue de setenta y tres personas. La muestra se procedió a estratificarla de acuerdo a la composición étnica de la población urbana de Otavalo, la que por estimación está integrada por un 60% de blanco-mestizos y un 40% de indígenas. Existe también una población negra que es menor del 1%, cuya porción en relación a los otros grupos era insuficiente para el análisis, por lo que se optó por seleccionar una muestra fundamentalmente con los dos componentes culturales anteriores³. La distribución de la muestra toma en cuenta también las características de género de la población de Otavalo, la que según el INEC (2001), esta constituida por un 53% de mujeres y un 47% de hombres aproximadamente. La distribución de la muestra por etnia y género quedó estructurada de la siguiente manera:

	MUJERES	HOMBRES
Blanco-mestizos 60%	23	20
Indígenas 40%	16	14
Total	39	34

Los elementos muestrales se eligieron al azar. En el caso de las encuestas, se escogieron los cuatro lugares más concurridos de la ciudad y en tres horarios diferentes se procedieron a recoger la información. Las observaciones en cambio, se realizaron en las principales oficinas el Municipio de Otavalo.

Unidades de análisis y categorías

Las unidades de análisis constituyen segmentos del contenido de las acciones o actuaciones y del discurso. En cuanto a las observaciones, la unidad de análisis seleccionada son los eventos de interacción cotidiana entre los ciudadanos y los funcionarios municipales.

En el caso del análisis del discurso de Mario Conejo, Alcalde del Municipio de Otavalo, la unidad de análisis escogida son las relaciones interdiscursivas que se evidencian en el acto de enunciación-interpretación. En relación a esta unidad de análisis, se plantearon las siguientes categorías: la posición asumida por el alcalde en el enunciado; la relación que establece con otros discursos; la construcción de los múltiples destinatarios; las entidades y colectivos de identificación; y los componentes discursivos que están presentes en el enunciado. Para cada una de estas categorías de análisis se establecieron las correspondientes subcategorías (Ver anexo 2).

En el caso de las observaciones se registraron en una matriz que hace referencia a la denotación y connotación, las cuales representan dos momentos de la recopilación y sistematización de la información. La denotación, registra la realidad observada y está relacionada con los significantes (hecho sensorial). En cambio, la connotación, se refiere a la interpretación de la realidad descrita y se relaciona con los significados (hecho intelectual) y las significaciones (hecho social). Es decir, se concibe cada hecho de la realidad como un signo, a partir del cuál se ubicaron sus componentes: los significantes, los significados y las significaciones (Yáñez y Endara, 1990; Endara, 1991).

Esta investigación acerca de la interculturalidad, utilizó diversas técnicas cuantitativas y cualitativas para la recolección de la información:

La Observación

La observación sistemática consiste en registrar e interpretar los comportamientos de los individuos y el sistema complejo de interacciones sociales. En base a los objetivos de la investigación, las observaciones estuvieron orientadas a ubicar cómo se presentan las interacciones sociales entre indígenas y blanco-mestizos en el espacio de la institucionalidad municipal⁴.

Las observaciones se realizaron en las principales oficinas del Municipio de Otavalo: biblioteca, avalúos y catastros, tesorería -impuesto predial y urbano-, biblioteca, comisaría municipal, agua potable, participación ciudadana, obras públicas y planificación. Además se realizaron observaciones en el mercado “24 de Mayo” y en la “Plaza de Ponchos”, espacios de interacción de la policía municipal con los ciudadanos otavaleños.

Se realizaron un total de 73 observaciones, éstas tomaron como base el promedio aproximado de 500 personas que asisten diariamente a esta institución. Las observaciones registradas se analizaron y clasificaron en varios temas generales, a partir de lo cual se establecieron las correspondientes conclusiones.

Una de las dificultades en el registro de las observaciones fue la falta de dominio del idioma kichwa, por lo que se necesitó de un traductor indígena. Cuando el traductor no estaba presente, estas dificultades fueron solucionadas con la misma ayuda de los interactuantes.

Las encuestas

La encuesta permitió la recolección de información de un amplio sector de la población a través del muestreo. La encuesta estuvo compuesta por un cuestionario de 30 preguntas estructuradas que buscaban conocer aspectos relacionados a la gestión municipal, las relaciones interétnicas, interculturalidad y las elecciones (Ver anexo 5). Se aplicó a una muestra de setenta y tres personas distribuidas de acuerdo al género y la composición étnica, escogidas al azar en cuatro lugares de la ciudad: Mercado 24 de Mayo, Mercado Copacabana, Plaza de Ponchos, Terminal Terrestre, en días ordinarios y feriados.

Las entrevistas

La entrevista ofrece una cantidad de información cualitativa. Esta información permitió conocer la subjetividad -opiniones, actitudes, percepciones, creencias- de las personas, lo que demandó una mayor profundidad en el análisis. Se receptaron 21 entrevistas a indígenas y blanco-mestizos -hombres y mujeres- representantes de instituciones públicas y privadas, organizaciones sociales, empleados municipales, comunicadores, escritores, jóvenes y ciudadanos en general. A través de la entrevista se trató de establecer un diálogo con diferentes actores, orientado a abordar aspectos relacionados a la gestión municipal y la interculturalidad, de acuerdo a las experiencias concretas de los entrevistados.

Las entrevistas estuvieron dirigidas especialmente a los sectores medios de la sociedad otavaleña, y, no se aplicaron a los miembros de los sectores de bajos ingresos, por cuanto se consideró que el tema de la interculturalidad en este último sector no es muy conocido o socializado. Esta limitación fue cubierta en parte con la encuesta.

Las entrevistas fueron transcritas para su sistematización. Posteriormente se elaboró una matriz que registró los principales planteamientos de los entrevistados, en base a los ejes temáticos de identidad, interculturalidad y gestión pública.

El análisis del discurso

Siguiendo a G. Bourque y J. Duchastel (1989), entendemos por discurso político, no a aquel que tradicionalmente se reduce a enunciados que provienen de los actores e instituciones de la esfera política –o ligados al sistema de representación del Estado-, sino todo discurso, sea privado o público, que discuta directa o indirectamente las relaciones de poder (cit. por Bonetto de Scandogliero, et. al, s.a.:4).

Esta visión de lo político como una esfera relativamente autónoma, permite dar cuenta de nuevas formas discursivas –relacionadas con aspectos étnicos, de género, clase, generación, lugar-, en las cuáles es posible observar la emergencia de un nuevo sistema de representación (Ibid. p. 5).

La concepción de discurso político de Bourque y Duchastel (1989), reflexiona en torno a la especificidad del objeto, a partir de una articulación con la teoría política. Permite dar cuenta de nuevos procesos en las sociedades actuales, al incluir prácticas y discursos que anteriormente no se consideraban como políticos.

El análisis del discurso forma parte de los estudios cualitativos que desde la semiótica se emprendieron durante la década de los setenta, cuando la lingüística aún no demostraba interés por los fundamentos sociales del lenguaje. Las teorías críticas y estructuralistas, acerca de los discursos, aportaron a “considerar al lenguaje desde la perspectiva más amplia del conjunto de redes y dinámicas sociales que generan y son portadoras de sentido” (Zecchetto, 2002:185).

Para los posestructuralistas la idea de discurso designa los “procesos de interacción social en los cuales se construyen y circulan los sentidos de los múltiples textos que [...] surgen en los grupos e instituciones sociales” (Ibid.). A diferencia de los sistemas de lenguajes, que son creaciones abstractas que no dan cuenta de determinadas construcciones concretas de sentido, la noción de discurso alude al contexto en que estas construcciones surgen y actúan. Es decir, la noción de discurso se refiere “a las subjetividades e instituciones que se entrelazan para crear y dar a conocer sus representaciones”, lo que entraña una transformación profunda de la concepción relativa al lenguaje (Ibid. p. 185).

Estos aportes contribuyeron a concebir toda interacción discursiva como “un proceso dinámico que contiene situaciones pragmáticas, articulaciones y conflictos de poder, intereses e ideologías”. Por tanto, el ‘análisis de discurso’ hace referencia “a las contextualizaciones históricas de las prácticas sociales y sus producciones culturales” (Ibid. p. 185-186).

La metodología que se utiliza para el análisis del discurso, toma como referencia teórica un conjunto de hipótesis provenientes de la teoría de la enunciación y la teoría de los discursos sociales⁵, las cuales permiten dar cuenta de la significación, es decir, asignan una importancia a lo social en la construcción del sentido (cf. Ferreyra, s.a.:1).

El enunciado y la enunciación

Partimos de entender que la enunciación “es la puesta en funcionamiento de la lengua por un acto individual de utilización”. Es el acto de producir el enunciado, más no el texto del enunciado. El enunciado, es el resultado, el producto del acto de enunciación (cf. Del Coto, 2000b).

El plano de la enunciación comprende las entidades de la enunciación y las relaciones entre esas entidades. Todo discurso construye dos entidades enunciativas: la imagen del que habla, denominada el enunciador y la imagen de aquel a quien se habla, o el destinatario. “Enunciador y destinatario son entidades del imaginario, representan las imágenes de la fuente y del destino, construidas por el discurso mismo” (Sigal y Verón, 1986:7-8; v. tb. Verón, 1985). Estas entidades son instancias internas o intratextuales, efectos de sentido que se producen a partir de la presencia en el enunciado de marcas enunciativas. Las entidades de la enunciación se diferencian de las instancias de la comunicación, del emisor y el receptor, por cuanto estas últimas son instancias extratextuales. Designan a personas o instituciones concretas que emiten y reciben discursos. La teoría de los discursos sociales de Verón, considera pertinente el estudio de las relaciones que se dan entre instancias internas y externas (cf. Del Coto, 2000:53).

La enunciación se refiere a las modalidades del decir, a la “manera de decir el contenido”. Dentro del plano de la enunciación, el enunciador se construye un “lugar”; y “posiciona” de alguna manera al destinatario. Quién se hace cargo de la enunciación deja huellas en el enunciado y al producir el mensaje presenta su actitud respecto a él (v. Braga, 2000:117-8). En otras palabras, “la relación entre el plano de la enunciación y el plano del enunciado es un fenómeno del orden de la enunciación”, de la manera de enunciar el contenido (Sigal y Verón, 1986:8).

El plano del enunciado, “es aquello que se dice”, pertenece al orden del contenido de un discurso (Ibid., p. 7). El enunciado es el producto, el texto como objeto, aquello que ha sido confeccionado como obra cultural y materialmente consistente (Zecchetto, 2002:206). Las nociones de enunciación y enunciado son inseparables.

Discurso político y destinación múltiple

El discurso político, se presenta organizado alrededor de un eje de polarización. El campo discursivo de lo político implica la construcción de un adversario y de un dispositivo de enunciación complejo (Verón, 1995:114). Todo acto de enunciación política supone un enfrentamiento, esto es, la existencia de otros actos de enunciación opuestos al propio.

Verón (1987:17) plantea que la relación enunciadore-destinatario presupone la construcción simultánea de tres tipos diferentes de destinatarios. Un receptor positivo o prodestinatario: el lazo que une al enunciadore político con el destinatario positivo, es la creencia presupuesta. Este Otro positivo cumple el papel que asume el partidario⁶.

En cambio, el destinatario negativo o contra-destinatario, fundamenta su posición en una inversión de la creencia⁷. Un tercer tipo de destinatario, el paradesinatario, pertenece al grupo de lo que habitualmente se designa como indecisos⁸. Hacia este último va dirigido todo lo que se relaciona con el orden de la persuasión (Verón, 1987: 19). De esta manera, el enunciadore construye a sus destinatarios, entra en relación con ellos y expresa dentro del discurso, sus rasgos y representaciones.

El plano del enunciado: entidades y componentes

En el plano del enunciado, los discursos políticos, presentan dos niveles básicos para su funcionamiento: las entidades y los componentes.

Las entidades del imaginario político intervienen en la construcción del enunciadore y del destinatario. Así, el *colectivo de identificación*, señala al “nosotros” y se lo designa de manera explícita en el discurso. El “nosotros” inclusivo establece un vínculo entre el

enunciador y el aliado o prodestinatario en el nivel enunciativo, y también en el del enunciado. El colectivo de identificación permite definir la propia legitimidad y, al mismo tiempo, construir al adversario: el “nosotros” y los “otros” (Verón, 1995:118). Estos colectivos son cuantificables -muchos, pocos, etc.- y giran en torno a designaciones, orientaciones o concepciones del movimiento político al que representa el enunciador⁹.

Los *metacolectivos o colectivos singulares*, tienen una cierta autonomía, no admiten la cuantificación y son difícilmente fragmentables: república, estado, pueblo, tradición, país. Funcionan en sí mismo, en el plano del enunciado y, contienen elementos que se articulan con la enunciación.

Las *formas nominales metafóricas*, son aquellas entidades utilizadas en la construcción de los argumentos. Funcionan como operadores de sustitución: designan o simbolizan una posición, pero no tienen valor explicativo. Son utilizadas como fórmulas; “el cambio sin riesgos”, “la otra política”, “la decadencia”, “la participación”, “el desorden”, etc.¹⁰

Verón (1995:116), señala que, las relaciones que se establecen entre las entidades y el papel que desempeñan en la legitimación del enunciado varían según la estrategia política que el enunciador implemente.

Un segundo nivel de funcionamiento del discurso, en el plano del enunciado, es el de los componentes, los que actúan como articulación entre enunciado y enunciación. Los componentes “definen las modalidades a través de las cuales el enunciador construye su red de relaciones con las entidades del imaginario”, es decir, con aquello que dice y con los demás protagonistas de la enunciación (Verón, 1987:20).

Verón (1987, 1995), distingue cuatro componentes: descriptivo¹¹, didáctico¹², prescriptivo¹³ y programático¹⁴. Los dos primeros definen las modalidades del saber y los otros se relacionan respectivamente con las modalidades del deber y del poder hacer. Las

formas en que se manifiestan estos componentes en el discurso político son diferentes según las posiciones de enunciación dentro del campo político.

Los diferentes componentes permiten determinar la configuración de los elementos del imaginario político y a la vez definir la evolución del discurso político y la construcción de sus estrategias en el tiempo.

En suma, la teoría de los discursos sociales, de Eliseo Verón, analiza los fenómenos sociales entendidos como “procesos de producción de sentido” (Verón, 1993:125). Para esta perspectiva de análisis, los discursos sociales son textos, o conjuntos de procesos discursivos presentes en la sociedad que se componen de diversas materias significantes (texto lingüístico, imagen, sonido, etc.) y que nos remiten a aspectos extra-textuales, es decir, a un plano diferente al de la lengua (Braga, 2000:107). En esta línea interpretativa, se trata de examinar el discurso del alcalde –de identificar los mecanismos significantes simbólicos e imaginarios que estructuran o dan sentido el comportamiento social- dentro de un campo determinado de relaciones sociales.

Los resultados del análisis del discurso y la sistematización de las observaciones, entrevistas y encuestas se exponen en los diferentes capítulos. En el Capítulo 1 se realiza un acercamiento al problema de investigación, y su relación con la democracia y la ciudadanía. Se examina también cómo surgió la propuesta de la interculturalidad en el país y su articulación con los procesos de democratización de los gobiernos locales.

En el capítulo 2 se analiza el discurso de interculturalidad del alcalde de Otavalo, en tres momentos discursivos diferentes. El Capítulo 3 reflexiona sobre la propuesta de la interculturalidad del gobierno municipal, expresada en el denominado Plan de Vida de Otavalo (2002), y se examinan las percepciones que tienen los ciudadanos otavaleños sobre la interculturalidad y la construcción de esta propuesta. En el capítulo 4 se analiza las prácticas culturales cotidianas en el espacio público municipal en el contexto del proceso

de construcción de la interculturalidad en la sociedad local. En el último capítulo, se plantean algunas conclusiones a las que se ha llegado en esta investigación.

Agradezco a todas las personas que colaboraron en este trabajo. A Catherine Walsh, asesora de tesis y a Lourdes Endara por sus aportes y continuas recomendaciones metodológicas durante todo el proceso de investigación; a Lourdes Rodríguez y José Larrea por su amistad y observaciones sobre el tema. A Emilia Ferraro, Maya Radiconcini y Patricio Guerrero por su solidaridad. A los compañeros del Taller Intercultural de la Universidad Andina, con quienes hemos compartido reflexiones sobre el tema de esta investigación y por su empeño en estructurar políticas interculturales desde los actores sociales. A Luis Salazar (director de Cultura del Municipio de Otavalo), con quien inicié las conversaciones sobre los problemas cotidianos de la gente de Otavalo, y a Mario Conejo por su amistad y colaboración en esta investigación. A Imbaya Farinango, quien facilitó las grabaciones de audio del discurso de posesión del alcalde, y a Yamile León, por su ayuda en la transcripción de una parte de las entrevistas. Mi reconocimiento a los entrevistados, quienes compartieron sus experiencias y sueños, a la Universidad Andina, a Alejandro Moreano y Hernán Reyes por sus comentarios, y a todos quienes apoyaron en la realización de este trabajo.

¿Es posible vivir juntos? Al reconocernos y respetarnos lo que somos y lo que es el otro, abriga una esperanza, una utopía, un camino que habrá de desbrozar y andar...

NOTAS

¹ En los últimos 20 años, se observa una tendencia a un incremento de la población urbana en Otavalo, esta pasó a constituir el 34,4% del total cantonal en 2001. La población urbana que en 1982 representaba sólo el 27,7%, es decir, 17467 habitantes, creció a los 31.144 habitantes para 2001. La población urbana del cantón creció en un 6,7% en el período intercensal de 1982 al 2001. Sin embargo, la población rural del cantón es todavía mayoritaria y representa el 65,6% de acuerdo al último censo (cf. SIISE, 2002).

² En este estudio se emplea al mismo tiempo la noción de raza y etnicidad con el propósito de señalar las diferencias que pueden estar basadas en esencialismos biológicos y culturales. Las identificaciones raciales y étnicas se superponen tanto en el análisis como en la práctica, por lo que el uso de estas categorías también buscan dar cuenta cómo los actores sociales dominantes y subordinados comprenden y viven su realidad social (De la Torre, 1996:21-2; cf. tb. Wade, 2000: 24, 29).

³ La presencia de afroecuatorianos en la ciudad de Otavalo, así como de inmigrantes y de una población flotante extranjera que por el turismo y el comercio de artesanías visita frecuentemente la ciudad, plantea la necesidad de emprender estudios etnográficos e investigaciones de estos hechos sociales y culturales.

⁴ Se escogió este lugar por cuanto constituye un espacio de confluencia, donde los miembros de los diferentes grupos culturales acuden a demandar sus derechos y a cumplir sus obligaciones ciudadanas. Además, se buscaba observar e identificar las relaciones de poder entre los empleados municipales y los ciudadanos otavaleños, para lo cual se contempló otros espacios –como los mercados– donde los funcionarios interactúan con la población. Para los propósitos de esta investigación se eligió este espacio particular, empero las relaciones de poder y las prácticas sociales interculturales a nivel cotidiano pueden ser observadas en diferentes espacios de la sociedad otavaleña.

⁵ La teoría de los discursos sociales, cuestionan el modelo binario de Saussure, por cuanto no permiten una reflexión de la construcción social de lo real, porque se desliga del problema de las relaciones entre los signos y lo que ellos “representan”. Las teorías discursivas se distinguen de las teorías saussureanas porque no respetan el principio de inmanencia de los signos –postulan la necesidad de relacionar lo lingüístico con lo extralingüístico para definir la significación–, y además, porque reformulan el esquema de comunicación lineal de Jakobson, el cual no presenta ningún desfase entre la emisión y la recepción del discurso.

⁶ El prodestinatario participa de las mismas ideas, se adhiere a los mismos valores y los mismos objetivos que el enunciador. La relación entre el enunciador y el prodestinatario, adquiere la forma de una entidad que Verón denomina *colectivo de identificación* y se expresa en el “nosotros inclusivo” del enunciador político.

⁷ Lo que es verdadero para el enunciador es falso para el contradestinatario e inversamente. La posición del adversario discursivo se plantea, como lectura destructiva. (Verón, 1987: 17).

⁸ La posición de los indecisos en el discurso político, se asocia a la idea de la suspensión de la creencia. El grupo de los paradesinatarios, se diferencian de los otros dos grupos, en tanto no participan activamente de la vida de un determinado partido o movimiento político (Braga 2000:118).

⁹ Existen *otras entidades* o colectivos de identificación que se relacionan con el paradesinatario. Son fragmentarios y también numerables. Corresponden a entidades más amplias que los anteriores colectivos, y que el enunciador político los coloca en posición de receptores: ciudadanos, trabajadores, entre otros.

¹⁰ En el discurso político se presentan también *otras formas nominales* que poseen un poder explicativo. Funcionan como operadores de interpretación y suponen un efecto de inteligibilidad, como por ejemplo: “la crisis” o “la diversidad cultural”.

¹¹ El componente descriptivo, corresponde a la modalidad del saber. Es aquel en que el enunciador político ejercita la constatación o balance de una situación. El enunciador constituye su propia posición como depositario del saber del pasado, presente y del futuro. Las intervenciones del enunciador adquieren una dimensión histórica y aparecen relacionadas con lo real. Predominan los verbos en presente del indicativo.

¹² El componente didáctico, del mismo modo que el anterior, corresponde a la modalidad del saber y esta dominado también por el presente del indicativo. El enunciador político no evalúa una situación, sino que enuncia un principio general, una verdad universal, sin entrar en aspectos específicos.

¹³ El componente prescriptivo instala en los discursos políticos todo aquello que corresponde al orden del deber, el cual aparece con carácter impersonal, como un imperativo universal. Corresponde a frases precedidas por "es necesario que", "debemos", o expresiones similares que suponen la exhortación a hacer algo (cf. Verón, 1995:116).

¹⁴ El componente programático corresponde al orden del "poder hacer" y es la proyección del ideal imaginado. Predominan las formas verbales en infinitivo y en futuro. El enunciador político promete, anuncia, se compromete (cf. Verón, 1995, 1987).

CAPITULO I

INTERCULTURALIDAD, DEMOCRACIA Y GOBIERNOS LOCALES

“Ocurre con las ciudades como con los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado [...] esconde un deseo, o bien su inversa, un miedo”.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*.

En este capítulo se hace un acercamiento a la comprensión de la interculturalidad, como concepto relacionado con el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. También se reflexiona acerca de la interculturalidad como parte de los procesos de construcción de nuevos sentidos de democracia y ciudadanía, a la vez que se realiza un recorrido histórico al cómo emergió esta propuesta vinculada a las demandas del movimiento indígena y a su participación política. Por último, se analiza la importancia de la interculturalidad en los procesos de democratización de los gobiernos locales.

La Interculturalidad como concepto de la diversidad étnico-cultural

La interculturalidad se encuentra asociada con otros conceptos como ‘multiculturalidad’ y ‘pluriculturalidad’, de los que es preciso diferenciarla.

La multiculturalidad hace referencia a lo “multi” para señalar la existencia de varias culturas diferentes dentro de una misma nación o en una misma realidad

geográfica. El concepto de multiculturalidad difunde un relativismo cultural que concibe a las diferentes culturas como entidades separadas (cf. Zizek, 1998:172; Walsh, 2002a:5-6). La presencia de culturas distintas en una misma sociedad no implica necesariamente que mantengan un diálogo y relación entre ellas, por lo que este concepto descriptivo al tiempo que acentúa y legitima la diferencia, contribuye a mantener la exclusión étnico-cultural.

Una corriente renovada dentro del liberalismo plantea toda una discusión sobre la manera en que esta ideología que se asienta sobre preceptos universalistas, puede considerar la particularidad y diversidad cultural. De acuerdo a Will Kymlicka (2001: 121), “el multiculturalismo es una política que busca reformar las instituciones para que [...] puedan acoger y reflejar de mejor manera la diversidad étnico-cultural de los ciudadanos que participan en ellas”.

Empero, esta posición hace abstracción de las relaciones conflictivas y desigualdades que existen en las sociedades, por lo que concibe que la acción multicultural de las minorías debe circunscribirse a estructurar el “consenso liberal”. Para esta visión liberal, las reformas multiculturales son aceptables siempre y cuando no representen una amenaza a la hegemonía del “orden” existente y a las pretensiones universalistas y civilizadoras de occidente (Cf. Op. cit. p. 127).

El multiculturalismo, apela a la imparcialidad de la ley y de lo justo, enfatiza la tolerancia y oculta la permanencia de las desigualdades institucionalizadas y la hegemonía dominante. Confía en que la procedimentalidad conduciría a dar tratamiento las diversas luchas particulares, y a una “ciudadanía mundial”, a una “ciudadanía multicultural” (cf. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera, Millán de Benavides, 1999: 15; cf. tb. Kymlicka, 1996, 2001).

Desde una perspectiva teórica diferente, Zizek (1998: 172-3) sostiene que la multiculturalidad “es la ideología del capitalismo global”, que no busca mantener una interrelación entre las culturas. El multiculturalismo mantiene una distancia con las culturas locales, es una especie de “racismo con distancia”; así mismo, “respeta” la identidad del Otro, pero desde una posición universal privilegiada. Para Zizek, la neutralidad multiculturalista es falsa, por cuanto privilegia el contenido eurocentrista. Es decir, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial.

Al respecto, siguiendo a Balibar (1991:37) podemos afirmar que el multiculturalismo contemporáneo adquiere la forma de un “racismo diferencialista”. A esto habrá que añadir la idea de un clasicismo, también negado e invertido, en la medida en que muchas veces se ha buscado interpretar el racismo y la diferencia cultural a partir de concebir a este únicamente como “un problema de clase” (Castro-Gómez, et. al. 1999).

Para algunos autores (Castro-Gómez, Guardiola-Rivera, Millán de Benavides 1999:14) el capitalismo actual se empeña en remitirse todavía a “una herencia cultural” (una esencia) que oculta no solamente y no tanto las formas de exclusión de género, raza y cultura, sino, más bien, busca invisibilizar al capitalismo en tanto sistema mundial. Es decir, sostienen que a más de la preocupación por las diferencias culturales, se debe tener en cuenta la validez fundamental de la lucha económica, esto es, el análisis del capitalismo en tanto que sistema mundo y de la cultura en tanto que “campo ideológico” del capitalismo global. Por tanto, el análisis de la interculturalidad debe tomar en cuenta la mutua interrelación entre los aspectos estructurales y la subjetividad. El contexto actual, en el que las culturas y sociedades se recrean tiende a

la complejización y descentramiento en el que las identidades están sujetas a procesos múltiples de interacción.

La pluriculturalidad, en cambio, es una realidad objetiva existente que plantea una convivencia de los grupos étnico-culturales dentro del marco de la cultura dominante. Este concepto se basa en el reconocimiento de la diversidad cultural pero no necesariamente a partir del problema del poder. La pluriculturalidad hace referencia a una pluralidad histórica y actual, en la cual varias culturas conviven en un espacio territorial y, como estas conforman una totalidad nacional (Walsh, 2002a: 6).

Walsh (2002a) sostiene que las distinciones entre multiculturalidad, y la pluriculturalidad es “sutil y mínima”. Por un lado, la multiculturalidad difunde un cierto relativismo cultural, que busca fundamentalmente mantener las “distancias culturales”, en el que las culturas difícilmente pueden establecer un diálogo entre ellas.

Por otra parte, se puede afirmar que en el discurso oficial de la pluriculturalidad existe una concepción aditiva de la identidad que consiste en sumar o añadir las culturas subordinadas –indígenas y negras- a la cultura blanco-mestiza dominante que se autoidentifica con la “cultura nacional” en su conjunto (cf. Walsh, 2002b). El propósito del pluriculturalismo oficial es armonizar las diferencias sin requerir cambios en la estructuración homogénea de la nación, a la vez que ignorar los conflictos y las relaciones de poder. Esta intencionalidad de integración deviene según Rivera (1998: 386) en un acto de hegemonía política.

La interculturalidad, reconoce que las relaciones sociales están atravesadas por el problema del poder y del conflicto por lo que esta adquiere una dimensión social y política. Al interpelar al conjunto de nuestras sociedades desde la diversidad y la diferencia, la interculturalidad promueve el reconocimiento y fortalecimiento de lo propio y el establecimiento de relaciones equitativas entre las diferentes culturas. La

interculturalidad, implica el reto de imaginar y construir una sociedad distinta a partir de un nuevo proyecto y poder social que busca repensar y transformar las instituciones y estructuras de la sociedad, las nociones de igualdad y respeto, como la resignificación de la participación, ciudadanía y democracia (Walsh, 2002b; cf. Guerrero, 1999).

Walsh (2002a: 8) –siguiendo a Homi Bhabha (1994;1998)- utiliza la noción de “tercer espacio”, como el lugar intermedio “donde dos o más culturas se encuentran, un espacio de traducción y negociación en el cual cada una mantiene algo de sí, sin asimilarse a la otra”. La idea del “tercer espacio” ayuda a entender que las relaciones entre culturas no son estáticas, sino fluidas, movibles, dialécticas, contradictorias y conflictivas. Es en este espacio que se establecen interacciones, se construyen estrategias, sentidos y prácticas que desafían la homogeneidad y exclusión. Es decir, esta noción permite comprender las relaciones entre interculturalidad e identidad, así como las de unidad y diversidad, son dinámicas y flexibles.

La interculturalidad no es un concepto neutro, sino que está inserto en la realidad, en un campo social de fuerzas y sentidos, por lo que es importante tener presente que su uso por parte de los diversos actores, nos remite a una disputa por la interpretación y hegemonía discursiva, a una lucha por la legitimación de un discurso social.

El discurso oficial de la interculturalidad que se maneja desde el Estado, instrumentaliza la diversidad cultural existente al convertirla en funcional al modelo del Estado unitario nacional. El reconocimiento formal de la interculturalidad permite no afectar las relaciones de poder y mantener la exclusión y condición subordinada de las culturas diferentes. Este discurso tiene límites por cuanto no crea espacios reales ni mecanismos adecuados para construir una democracia más participativa y plural.

Esta concepción oficial de la interculturalidad, según Walsh (2000: 123), está en conflicto permanente con el concepto de las organizaciones indígenas que la entienden como un “proceso y práctica que intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otra subordinada, para reforzar las identidades tradicionalmente excluidas y buscar espacios de autonomía”¹. Empero, a más de las organizaciones indígenas un conjunto de actores de la sociedad civil, consideran la interculturalidad como parte de un proceso de democratización de la sociedad a partir de la diversidad y la diferencia.

Interculturalidad, democracia y ciudadanía

Un aspecto que es importante abordar en esta discusión de la interculturalidad, es el relacionado a la democracia y la participación ciudadana por cuanto el reconocimiento de la diversidad cultural y de la exclusión social puede contribuir a construir relaciones sociales y culturales más equitativas con la participación activa de los sujetos. De acuerdo con Quijano (2002:20), la democracia implica una condición antagónica a la ‘colonialidad del poder’², no obstante señala que por las condiciones históricas del proceso de reproducción del capital como relación social y de su centralidad en el sistema de explotación, requiere del establecimiento de una cierta forma de relaciones democráticas, especialmente en algunas de las instancias del poder, la autoridad pública y la subjetividad.

Esta compleja contradicción ha estado presente desde la conquista. Quijano señala que la democracia actualmente es la condición imprescindible no solo para la igualdad de acceso a los recursos, bienes y servicios que la especie produce, sino también para el propio desarrollo de las potencialidades inherentes a los medios

científico-tecnológicos y, para la búsqueda y desarrollo de nuevos sentidos históricos de la vida. Este nuevo imaginario histórico, está en proceso de constitución y se va elaborando en contra del poder colonial-capitalista y la “globalización”. Desde esta perspectiva la democracia emerge como condición, punto de partida y eje de toda trayectoria de producción de una sociedad alternativa.

Al hablar sobre democracia y ciudadanía Dagnino (2001) argumenta que los movimientos sociales han adelantado una concepción de democracia que apunta hacia su extensión y profundización, la cual tiene como referencia no solo la democratización del régimen político, sino de la sociedad como un todo, incluidas las prácticas culturales que encarnan las relaciones sociales de exclusión y desigualdad. Esta autora, afirma que el proceso de puesta en marcha de esta concepción de la democracia se está llevando a cabo mediante una nueva definición de la noción de ciudadanía³ y de su referente central, la noción de derechos. Asimismo sugiere que este énfasis social no implica un rechazo a la institucionalidad política y al Estado, sino más bien una exigencia radical de su transformación (Dagnino, 2001: 71).

En este contexto, los procesos de innovación política en el nivel de los gobiernos locales suponen una apuesta por buscar la democratización de las relaciones entre el Estado y la sociedad. Para analizar estas relaciones, Ramírez (2001a:13) propone vincular las nociones de ‘gobernabilidad’ y ‘participación’ como nexos de sentido para una comprensión de los modos de construcción de una democracia ampliada. Esta articulación apunta hacia la comprensión de la asociación entre la gestión pública de gobierno y la actuación de los actores sociales.

La gobernabilidad democrática se refiere a “las capacidades de las instituciones y procedimientos democráticos para conducir efectivamente los procesos sociales, capacidad que hacen de la democracia un mecanismo de conducción política” (Lechner,

1995, cit. por Ramírez, 2001a:15). En este nivel se hace evidente que además de las exigencias de eficiencia, transparencia, estabilidad, dentro de los dispositivos del gobierno, se plantea el problema de la representatividad de los poderes públicos y la participación de los ciudadanos. La dinámica participativa como parte de los procesos de apuntalamiento de la gobernabilidad democrática supone la intervención de los ciudadanos, por medio de específicos instrumentos y mecanismos para la materialización de los intereses de una comunidad política.

La relación estado-sociedad civil busca la afirmación de intereses comunes y no los de carácter privado. Por tanto, la participación apunta a la construcción de ciudadanías en el sentido de afirmación de derechos (civiles, políticos, sociales, económicos, culturales) como a la creación de nuevos derechos, los que surgen de luchas específicas y prácticas concretas. Es decir, la nueva ciudadanía asume una nueva definición de la idea de derecho, cuyo punto de partida es la concepción del derecho a tener derechos (Dagnino, 2001:76).

En los años ochenta, la disminución de la capacidad de intervención del estado desarrollista como el impacto de las políticas de ajuste estructural, condujeron a que se emprendieran cambios estratégicos en los estilos de intervención estatal. Estos cambios pusieron en el centro de la gestión a los gobiernos seccionales, junto con la reducción de las funciones del gobierno central, replanteándose las prioridades y estrategias de la inversión pública.

Con la globalización, la descentralización se convirtió en el referente de los nuevos “arreglos institucionales” en la gestión pública, los “que conllevan al fortalecimiento de la institucionalidad subnacional, especialmente de los municipios para asumir nuevas funciones, competencias y responsabilidades” (Torres, 2003:63-4). La descentralización, a diferencia de quienes ven en ella una oportunidad para

emprender la privatización y la mercantilización de aquellos ámbitos de la vida social que no estaban expuestos al mercado, puede favorecer a la redistribución del poder concentrado institucionalmente en todas sus formas –estatal, económico, ideológico, cultural, etc.- y a la generación de nuevos poderes desde la base de la sociedad al ampliar los mecanismos de democracia y ciudadanía (Coraggio, 2000: 56; v. tb. León, 1999: 29-30).

Al respecto, las versiones neoliberales de la ciudadanía, creadas conjuntamente con la implementación de políticas de ajuste económico y social se basan en concepciones minimalistas tanto del Estado como de la democracia. Por una parte, se promueve una concepción de la ciudadanía como una integración individual al mercado. Por otra parte, actúa de manera sistemática a favor de la eliminación de derechos de la población, a la vez que las decisiones sobre los gastos sociales del gobierno, se toman sin ninguna participación de la sociedad civil (cf. Dagnino, 2001:75).

La noción de “nueva ciudadanía” manejada por Dagnino, y la noción que está en juego dentro de algunos gobiernos locales proviene de la concepción de democracia que afirma un vínculo constitutivo entre cultura y política como parte de una estrategia para la construcción democrática y la transformación social. Esta estrategia reconoce y hace énfasis en el carácter intrínseco [o constitutivo] de la transformación cultural con respecto a la construcción de la democracia. En este sentido, la nueva ciudadanía incluye construcciones culturales como objetivos políticos fundamentales de la democratización. Por tanto, esta noción no solamente expresa una estrategia política, sino también una política cultural (Ibid., p. 73).

Para esta autora, la cultura es entendida como “la atribución de significado implícita en todas las prácticas sociales”. Desde la teoría de la hegemonía⁴ “esta atribución de significado tiene lugar en un contexto que se caracteriza por el conflicto y

las relaciones de poder”. De esta manera, la lucha por los significados como el indagar quien tiene el poder de atribuirlos, son luchas políticas en sí mismas, a la vez que son también inherentes y constitutivas de toda política (Dagnino, 2001:66; cf. tb. Yúdice, 2001: 383).

El concepto de la cultura es concebido como una producción colectiva de significados y prácticas que ocurre en un proceso histórico social. Estas prácticas sociales y luchas por el significado se redefinen de manera permanente al estar inmersas en situaciones de poder y conflicto. Esta concepción dinámica de la cultura -va más allá del énfasis en la denominada “alta cultura” y en las formas artísticas y textuales- contribuye a hacer visibles prácticas culturales cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas, a la vez que asigna una importancia a los movimientos sociales como agentes vitales de producción cultural (Escobar, Alvarez, Dagnino, 2001:19).

De acuerdo a esto, los diferentes actores sociales ponen en marcha una política cultural. “La cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que buscan dar nuevas definiciones del poder social” (Ibid., p. 26). Es decir, cuando los sujetos sociales despliegan conceptos alternativos de etnia, género, economía, naturaleza, democracia o ciudadanía, que desestabilizan los significados culturales dominantes, se pone en marcha una política cultural (Ibid.)⁵.

Se puede afirmar entonces que la noción de ciudadanía como estrategia política hace énfasis en su carácter de construcción histórica al expresar intereses y prácticas concretas. En cambio, la noción de política cultural hace referencia al proceso que se presenta cuando entran en conflicto un conjunto de actores sociales que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, y que pueden originar procesos de carácter político que buscan ser aceptados (cf. Ibid., p. 26). En esta línea interpretativa, la nueva ciudadanía requiere la constitución de sujetos sociales activos que definan lo que

consideran sus derechos, que luchen por su reconocimiento y que participen en la definición e invención de la nueva sociedad (cf. Dagnino, 2001:77).

Al igual que la democracia, la interculturalidad tiene que ser asumida como un futuro problemático, antes que una armonía idílica en la cual el conflicto desaparece. La construcción de la interculturalidad, por tanto, no busca perpetuar las relaciones existentes, sino su transformación. Al hablar de cambio estamos haciendo referencia a una utopía de la democracia nueva, es decir la autodeterminación de un pueblo sobre sus condiciones y modos de vida, y sobre la forma de relacionarse con los otros, considerados culturalmente diferentes (cf. Lechner, 1995:12).

La construcción de una sociedad intercultural requiere de la participación del conjunto de la sociedad, a la vez que busca superar el modelo de sociedad homogeneizante que anula y excluye a los grupos culturalmente subordinados. Implica el re-conocimiento y fortalecimiento mutuo, el respeto de las diferencias y el establecimiento de relaciones equitativas con el otro. Desde esta perspectiva, la interculturalidad se construye en el diálogo y comunicación entre culturas, en la vivencia misma de la vida, proceso en el que los actores adoptan una posición ética política en favor de la convivencia con las diferencias y por la transformación de las asimetrías de poder existentes (Guerrero, 1999:10).

La interculturalidad como proyecto de transformación social

En la década de los años ochenta, América Latina asistió a una emergencia de sectores sociales étnica y culturalmente diferenciados. En Ecuador, la propuesta de interculturalidad, se estructura más formalmente a inicios de esta década desde los procesos de educación bilingüe⁶. En algunos casos estos son el germen de las

organizaciones que se crean como mecanismos para demandar el respeto a los derechos culturales, sociales y económicos de los pueblos indígenas. Estas organizaciones promovieron el fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas lo que les permitió alcanzar el reconocimiento de la Educación Intercultural Bilingüe en 1988⁷.

El levantamiento indígena de 1990, plantea en su mandato el que se reconozca a los indígenas como pueblos y nacionalidades y que se declare al país como un Estado plurinacional. Este planteamiento cuestionó los fundamentos básicos del sistema jurídico-político homogeneizante, de la concepción occidental de “democracia” y “desarrollo” (Ramón, 1993:188; cf. tb. Guerrero, 1993:107). El exigir su reconocimiento como pueblos implicaba la formación de una nueva ciudadanía que comprendía el derecho a la diferencia (León, 1993:114).

Por otra parte, el levantamiento expresó cambios históricos en la situación social y condición política de los actores, permitió que los indígenas se convirtieran en sujetos sociales y políticos y en objeto de debate público sobre su existencia colectiva (Ibid., p. 113). A partir de este momento la interculturalidad empezó a concebirse en algo más que el desarrollo del conocimiento y relaciones entre culturas, por lo que “comenzó a adquirir un significado amplio y político” (Walsh, 1999:135).

Las continuas movilizaciones que emprendió el movimiento indígena, permitieron que el Congreso Nacional reconozca en 1991, “... el carácter multicultural y multiétnico del Estado ecuatoriano”. La presión social que logró ejercer en los años siguientes con un conjunto de actores sociales posibilitaron articular una serie de demandas que se discutieron en la Asamblea Constituyente de 1998 y que se plasmaron como un conjunto de derechos individuales, sociales y colectivos en la nueva constitución.

Estas reformas constitucionales estuvieron precedidas por la aprobación en abril de 1998, por parte del Congreso Nacional, del Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas, el que allanó el camino para avanzar en la conquista de sus derechos. La aprobación constitucional de los derechos de los pueblos “indígenas y afroecuatorianos” constituye un avance significativo por cuanto contribuyen al reconocimiento de sus formas de convivencia colectiva, como a la ampliación y profundización de la ciudadanía. La presencia indígena en el escenario nacional promovió el debate sobre la identidad como también la necesidad de tomar en cuenta la diversidad para una mayor convivencia democrática. En este proceso, la interculturalidad adquiere un espacio central en el discurso de las organizaciones indígenas y en sus propuestas.

Durante la década de los ochenta, el fortalecimiento de la ‘cultura propia’ constituyó uno de los ejes centrales de la propuesta del movimiento indígena. Esta propuesta tiene sus antecedentes en los setenta con la descomposición de la hacienda y del espacio local, lo que les permitió obtener mayor autonomía, valorar su identidad colectiva y alcanzar una cohesión social como grupos portadores de un conjunto de características particulares, en base de las cuales establecieron una mayor relación con el Estado y la sociedad nacional.

La relación con las otras culturas fue concebida como necesaria en función de reforzar la cultura propia. Los indígenas se convirtieron en sujetos políticos importantes, con capacidad de intervenir en la definición de políticas públicas. Galo Ramón (1998:36) observa que en la década de los noventa se operó un cambio en el pensamiento fundacional del movimiento indígena que planteaba reforzar la identidad propia, por lo que se busca construir una relación de comunicación con las sociedades que forman parte del Estado unitario. Para la CONAIE (1997a; 2001) la

interculturalidad constituye uno de los principios políticos e ideológicos que se fundamenta en el respeto de la diversidad étnica y social, pero a la vez demanda la unidad con el propósito de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional. En esta perspectiva, la interculturalidad se concibe “como un flujo e interinfluencia de valores en doble dirección”, sobre la base de la igualdad de todas las culturas (CONAIE, 1997b:17). De esta manera, las propuestas ya no estaban dirigidas solamente a los propios indígenas sino al conjunto de la sociedad y el Estado.

Junto a esta discusión que se mantenía dentro de la CONAIE, las ciencias sociales en la década de los noventa atravesaban por un proceso de debate que buscaba superar la atomización y el particularismo expresados en estudios puntuales y localizados. La crisis de los paradigmas teóricos y políticos de las dos décadas anteriores, empezó a experimentar un cambio en el transcurso de los años ochenta al producirse una variación del paradigma “de la revolución a la democracia” (Lechner).

En los noventa, en cambio, se opera una reconstitución teórica. El derrumbe del “socialismo real” abrió posibilidades para el desarrollo político y académico en América Latina: generó un ambiente de apertura intelectual, revalorizó a la democracia y a la política más allá de las determinaciones económicas y las diferencias de clase (Barrera y Unda, 1998: 43-4). Las distintas concepciones de democracia participativa, radical, que se fueron planteando retomaron el pluralismo, el consenso y el papel de los sujetos en la construcción de la democracia. En este contexto, los intelectuales de izquierda con influencia marxista que mantenían su vinculación con el movimiento indígena aportaron también desde la reflexión de la cultura e identidad y desde el reconocimiento de las particularidades de este movimiento a la elaboración del concepto de la interculturalidad.

La participación política del movimiento indígena en las elecciones (1996) a través del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, permitió el acceso a diversos niveles de representación política (legislativa) y de manera particular a algunos gobiernos locales, lo que hizo posible pensar la manera de impulsar una gestión democrática alternativa y de emprender transformaciones en la estructura del poder local. Esto también condujo, entre otros aspectos, a un cambio en la concepción sobre la interculturalidad, la que busca ir más allá del reforzamiento de la cultura propia ante la presencia de diversos actores en estos espacios.

Desde campos distintos, se trata de establecer un 'diálogo con el otro', una relación de comunicación con grupos culturales diferentes. Empero, este diálogo intercultural implica una lucha social de significados y sentidos, una modificación y subversión de aquellas posiciones dominantes y subalternas que tienen sus raíces en la colonialidad del poder.

Por otra parte, como lo anotan Rodríguez y Martínez (2000:79-81), en América Latina y en particular en el Ecuador, se han renovado viejos discursos y prácticas integracionistas "neoindigenistas", consistentes en "un doble juego desde el poder dominante, mediante el cual mientras por una parte se reconocen las identidades indígenas, en los hechos se trata de socavarlas desde sus cimientos, desde la misma comunidad".

De esta manera se intenta cooptar a un segmento de la dirigencia indígena como soporte del proyecto neoliberal a cambio de ciertos espacios en la institucionalidad del Estado y de postergar la propuesta estratégica reivindicativa del movimiento indígena, que implica cambios estructurales. En el marco de esta estrategia cabe incluso el reconocimiento territorial, siempre y cuando no implique transformaciones políticas en lo que tiene que ver con la distribución del poder y la forma de organización del Estado.

Además, el Estado intensifica una estrategia orientada a racializar y etnificar el campo de la disputa política como forma regular de gestión y control políticos de los conflictos.

Así, al otorgar a la dirigencia indígena, la centralidad interlocutoria con el Gobierno, excluye de la mesa de negociaciones a otros actores sociales y políticos directamente implicados en el tratamiento de las demandas. Con esto se reducen las posibilidades de articulación de intereses entre el movimiento indígena y otros sectores sociales. La división entre sectores facilita la negociación focalizada de conflictos y demandas, de esta manera, se alienta las posiciones indigenistas y el particularismo (Ramírez, 2001b:20-23).

Es preciso también mencionar que por medio de la participación en la vida política, las organizaciones indígenas han venido concretando la importancia de reconfigurar el ámbito público, incluyendo el establecimiento de alianzas y relaciones entre todos los grupos sociales y la construcción de estructuras y aparatos institucionales que asuman la pluralidad del país (Walsh, 1999:136).

Galo Ramón (1998:37) sostiene que “a diferencia de las ideas fundacionales que centraban sus planteamientos en las propuestas dirigidas a los propios indígenas”, los nuevos planteamientos se orientan a realizar propuestas para el conjunto de la sociedad, en tanto, aportan a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la democracia.

Las demandas del movimiento indígena desde cerca de la mitad de la década de los noventa (1994-1995) han articulado la lucha por el reconocimiento étnico dentro del estado nacional -que cuestiona el sentido del estado nacional unitario y homogéneo- con la crítica al modelo neoliberal de conducción de la economía nacional y a la matriz de dominación racista que reproduce la diferenciación y jerarquización étnica (Ramírez, 2002:4,9). Es decir, las organizaciones indígenas integran en sus análisis y demandas

aspectos relacionados a la identidad y a la estructura económica, por lo que será preciso subrayar que una visión unilateral de la demanda de la interculturalidad puede correr el riesgo de relegar a un segundo plano las demandas estructurales.

En suma, en el Ecuador la interculturalidad ha tenido un significado cambiante, esta transitó desde el planteamiento inicial del fortalecimiento de la cultura propia hacia la relación de comunicación con los demás grupos culturales que conforman la sociedad, y ha estado articulada a las demandas del movimiento indígena al Estado monocultural dominante.

La interculturalidad constituye un desafío político y social, forma parte de un proyecto anticolonial y antisistémico orientado a la construcción de un nuevo tipo de Estado-nación y de una democracia participativa que tome en cuenta la diversidad étnica, social y cultural y establezca nuevas prácticas distributivas de la riqueza nacional (Walsh, 1999:133). Empero, es importante enfatizar que este no es el único entendimiento de la interculturalidad, sino un entendimiento crítico, el cual no pretende agotar la totalidad de la discusión de esta temática.

La interculturalidad y los gobiernos locales

La sociedad ecuatoriana se caracteriza por ser una sociedad pluricultural, integrada estimativamente por alrededor de un 20% de indígenas que representan a los pueblos y nacionalidades: shuar, achuar, siona, secoya, cofán, wao (huaorani), tsáchila, awa, chachi, épera y kichwa. A estos se suman los pueblos “recientemente” reconstituidos de la costa centro: punaés, huancavilcas y manteños. Además el 5% de la población nacional es negra y el 75% son blanco-mestizos⁸.

En los últimos años, las condiciones de pobreza en el país se han incrementado como producto de la implementación de programas de estabilización y ajuste de corte neoliberal. Estas políticas han estado guiadas por la lógica de buscar solución al problema de la deuda externa y de corregir los altos déficit fiscales que afectan crecientemente las condiciones de vida de la población.

El número de personas que vivían en hogares cuyo consumo era inferior al valor de la línea de pobreza aumentó del 34% en 1995, al 46% en 1998 y, al 56% en 1999 (SIISE, 2001)⁹. El índice de pobreza es mayor en las áreas de población indígena y negra. La población no indígena muestra una línea de pobreza de 50,9%, mientras que más de las tres cuartas partes de la población indígena se encuentra en la pobreza (77.75%), es decir no logran acceder a una canasta básica de bienes y servicios.

Para el caso de los indicadores de indigencia o extrema pobreza, las cifras muestran que mientras la indigencia en la población no indígena equivale a 21.6% para los indígenas esta se duplica al alcanzar el 42.23%¹⁰. Las causas de una mayor pobreza en la población indígena y negra, se pueden atribuir a las desiguales oportunidades que tienen los diferentes grupos étnicos, como a la exclusión económica, cultural y política hacia estos sectores (Encalada, García, et. al. 1999:3-4).

En lo referente a la tenencia de la tierra, un análisis del Censo Agropecuario del 2000, confirma que el 43.4% de propietarios agrícolas que tienen menos de dos hectáreas controlan tan solo un 2% de la superficie de la tierra, mientras que el 2.3% de grandes propietarios agrícolas que tienen mas de 100 hectáreas poseen el 42.6% de la superficie total (Otañez, s.a.:5). Estos datos ratifican que pese a las reformas agrarias y acciones para obtener acceso a la tierra, se mantiene su concentración. El 75.5% de los indígenas y campesinos —que poseen propiedades de menos de 10 hectáreas- controlan únicamente el 11.8% de las tierras (Ibid., p. 6).

En los demás índices sociales que se comparen, indígenas y negros aparecen posicionados al último nivel del desarrollo social, por lo que siguen estando entre los estratos más pobres de la sociedad ecuatoriana (Walsh, 1999:134).

La emergencia del movimiento indígena como actor protagónico en la vida política del país ha buscado incidir en la superación de estas contradicciones económicas y de las condiciones de subordinación y exclusión cultural. Desde el primer levantamiento indígena de 1990 que emergió fundamentalmente como un conflicto de carácter étnico y rural “se ha ido desplazando hacia un tipo de interpretación global de la matriz de dominación política y del modelo de conducción económica vigente” (Ramírez, 2001b: 18-9). En los últimos años, una de las estrategias del movimiento indígena y de su expresión política -el Movimiento Pachakutik- ha estado orientada a la construcción de nuevas formas de gestión democrática en los gobiernos locales.

En el Ecuador desde los primeros años de la década de los noventa se observa una tendencia creciente de innovación de los gobiernos municipales. Empero, es a partir de 1996 que aparecen experiencias con una mayor visibilidad pública, algunas de ellas surgieron producto de la participación política del movimiento indígena en las elecciones. Para este año, 18 municipios se definían como democráticos y participativos, y para el 2000 se incrementan a 47, los que representan aproximadamente al 22% de los municipios del país que se alinean en esta tendencia (Torres, 2001: 157).

En varias de estas experiencias se ha procedido a la conformación de parlamentos, asambleas cantonales, en los que se fijan mecanismos de involucramiento de los actores sociales, se emprende una planificación participativa en la perspectiva de

apuntalar procesos de desarrollo local y de aportar a la construcción de un proyecto global nacional (cf. Barrera, 2000: 20).

De acuerdo con Víctor Hugo Torres (2001:157) estas experiencias combinan cinco factores: “ i) participación ciudadana por medio de espacios públicos como parlamentos cantonales, asambleas ciudadanas y comités de gestión local para la toma de decisiones; ii). Ejecución de planes de desarrollo estratégico cantonal, que reflejan procesos de concertación sectorial y movilización social; iii) incorporación de nuevos procedimientos como presupuestos participativos, empresas mixtas y cogestión de servicios; iv) incursión en ámbitos productivos a través de alianzas estratégicas para disminuir el gasto corriente y aumentar la inversión social; y v) autoridades que realizan una gestión pública con enfoque de gobierno municipal y no como tradicionales administradores de los servicios urbanos”.

Los procesos de innovación municipal y participación ciudadana son importantes por cuanto han abierto nuevos caminos y pueden contribuir a emprender cambios en las relaciones de poder. Estos procesos de cambio plantean un reordenamiento de la institucionalidad local orientado a modernizar la gestión municipal y a sustituir las estructuras clientelares del poder. Además, demandan avanzar hacia nuevas formas de gestión pública de carácter horizontal abiertas a la población, proceso que requiere la integración activa de las organizaciones en las políticas locales para el ejercicio pleno de la ciudadanía (cf. Torres, 2001: 166-7).

La asunción de gobiernos locales por parte de autoridades indígenas, en espacios en los que tradicionalmente eran de predominio blanco-mestizo, ha abierto una fractura en las dinámicas de exclusión étnica, a la vez que ha estado marcada por un afloramiento de las contradicciones interétnicas (cf. Larrea, 1999). La persistencia de la discriminación étnico-racial –abierta o encubierta- constituye uno de los obstáculos para

la práctica de la interculturalidad. Sin embargo, la realidad pluricultural existente en el país constituye un aspecto positivo que puede aportar a democratizar las relaciones sociales.

En algunos de estos municipios se emprenden esfuerzos tendientes a democratizar las relaciones étnico-raciales a partir de ampliar la participación como a través de la difusión de un discurso de la interculturalidad y de la implementación de políticas interculturales. Estos procesos de construcción de la interculturalidad en los gobiernos locales se desarrollan en contextos particulares, en los que intervienen actores políticos y sociales determinados que tienen diferentes visiones sobre la cultura, la interculturalidad y la democracia.

En este capítulo se afirma que la multiculturalidad concibe a las diferentes culturas como entidades únicas y separadas lo que puede contribuir a mantener 'la distancia' y exclusión cultural. En cambio, la pluriculturalidad, propugna el reconocimiento de la diversidad cultural, pero no a partir del problema del poder. Esta visión busca armonizar las diferencias culturales sin promover cambios en la matriz cultural dominante.

En contraste con las anteriores, la interculturalidad parte del reconocimiento de las relaciones de poder, cuestiona las relaciones asimétricas entre las culturas y promueve su transformación como parte de un nuevo proyecto de poder social. La interculturalidad es concebida como un proceso social en construcción y un espacio de negociación de significados y prácticas culturales diferentes.

También en este capítulo se señala que los movimientos sociales han contribuido a profundizar el concepto de democracia y de una nueva noción de ciudadanía que tiene como referente central, la noción de derechos. Esta concepción de democracia apunta no solo a la democratización del régimen político -el campo de las instituciones

políticas-, sino también de las prácticas culturales que reproducen relaciones de dominación.

Esta nueva definición de democracia y ciudadanía sostiene la existencia de una relación constitutiva entre cultura y política. Además, se argumenta que el concepto de la interculturalidad ha tenido un significado cambiante y ha estado relacionado a las propuestas que ha venido impulsando el movimiento indígena ecuatoriano. Por último, se sostiene que la democratización de los gobiernos locales y el impulso de mecanismos de innovación política pueden generar cambios en la estructura del poder local.

Teniendo en cuenta estos procesos de cambios e innovaciones políticas, en el siguiente capítulo se analiza el discurso de interculturalidad del alcalde de Otavalo, los significados y sentidos que asigna a las relaciones culturales en la sociedad local.

NOTAS

¹ El discurso de la interculturalidad, en los últimos años, ha empezado a ser también un elemento importante del pensamiento del movimiento afroecuatoriano.

² Por colonialidad del poder, nos referimos a aquel patrón de poder que se constituyó con el comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del final del siglo XV al XVI, periodo en el que se impuso la dominación colonial europea. Este patrón de poder "globalizado" se funda en dos ejes centrales recíprocamente dependientes: un sistema básico de dominación -en torno de la clasificación universal básica de las gentes según la "raza" y el "género"-, y el capitalismo como sistema de explotación que articula todas las formas de control de trabajo en torno al capital. La colonialidad del poder implica la dependencia histórico-estructural, así como la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento (Quijano, 2002:14, 20; v. tb. Quijano, 2001:120-4; Walsh, 2001a: 2).

³ El liberalismo plantea una concepción genérica de la ciudadanía, la cual se limita al estatus legal y a la posesión de un conjunto de derechos ante el Estado. De acuerdo a esto, el ciudadano es un receptor pasivo de derechos específicos y que goza de la protección de la ley. El liberalismo contribuyó a la formulación de la ciudadanía universal basada en una idea sustancial del bien: de que todos los individuos nacen libres e iguales. El ámbito público de la ciudadanía moderna fue construido también de una manera universal y racionalista que impidió el reconocimiento de la división y el antagonismo y relegó a lo privado toda particularidad y diferencia (Mouffe, 1999: 101, 119).

⁴ Entendemos por hegemonía a la manera de conceptualizar las relaciones de dominación y subordinación en la sociedad, las cuales no se reducen a aspectos económicos sino a "...todo el proceso social vivido [...] organizado por significados específicos y dominantes y valores" (Williams, 1997, cit. por Crain, 1989:56). Para Gramsci, existe una equivalencia entre fuerzas materiales y elementos culturales dentro de una visión integrada de la sociedad como un todo -lo que conlleva a una profunda interrelación entre cultura, política y economía-. La dimensión de la cultura es importante para el proceso hegemónico por dos razones fundamentales. Por un lado, la hegemonía requiere un liderazgo moral e intelectual de la sociedad, por otro, destaca que en el terreno de la cultura es donde se produce -o deja de producirse- el consentimiento activo, modo concreto de operación de la hegemonía y que lo distingue del de dominación. Gramsci mediante el concepto de hegemonía formula una nueva manera de pensar la relación entre cultura y política, en la cual la primera se convierte en elemento constitutivo radical de la segunda (cf. Dagnino, 2001:56). Desde esta perspectiva, la hegemonía se refiere al proceso de articulación de diferentes intereses en torno a una implementación gradual y renovada de un proyecto para la transformación de la sociedad.

⁵ La cultura política dominante en Occidente ha sido caracterizada como "racionalista, universalista e individualista" (Mouffe 1993, 2, cit. por Escobar, et. al. 2001: 27), empero las formas dominantes de la cultura política en América Latina difieren de esta definición de manera significativa. Las culturas políticas dominantes de América Latina han mantenido un marcado autoritarismo social que penetra la organización de las sociedades y culturas latinoamericanas, cuyo fin es asegurar la exclusión social y política, y de controlar incluso la definición de aquello que cuenta como político en sociedades desiguales y jerárquicas. En las últimas dos décadas, los movimientos sociales han desarrollado visiones plurales de una política cultural, las cuales van más allá del establecimiento de una democracia liberal formal (Escobar, et. al. 2001: 27, 30).

⁶ Con el retorno al orden constitucional, esfuerzos de instituciones -como el Centro para la Investigación de la Educación Indígena, CIEI, la Oficina Nacional de Alfabetización del Ministerio de Educación- y organizaciones indígenas a nivel comunal y regional, permiten insertar un sub-programa kichwa en el Plan Nacional de Desarrollo (1980-1984) que introduce reformas sustanciales en cuanto a la heterogeneidad de la población nacional. En este periodo también se emprenden acciones como la unificación de la escritura de la lengua kichwa, la integración de delegados indígenas al Ministerio de Educación. En 1983, se aprueba una reforma de la Constitución (artículo 27) mediante la cual se reconoce a las lenguas indígenas como lenguas principales de educación en zonas de predominante población indígena; y al castellano como lengua de relación intercultural. Muchos dirigentes indígenas miembros de organizaciones se vincularon y formaron en este proceso de la alfabetización y de la educación

bilingüe intercultural quienes defendieron una política de reconocimiento cultural y de auto-representación (Yáñez, 2000: 47, 58, 78). El proceso de las poblaciones afroecuatorianas es diferente y posterior.

⁷ En noviembre de 1988, se expide el decreto de Reformas al Reglamento General de la Ley de Educación en el que se crea la Dirección Nacional de Educación Indígena Bilingüe Intercultural. El Estado asume la responsabilidad de la educación indígena mediante la legalización de la propuesta intercultural bilingüe (Yáñez, 2000: 79).

⁸ No existe consenso sobre la población indígena y negra en el país. El INEC, de acuerdo al censo de 1990 considera que la población indígena representa el 4% de la población total (362.500 habitantes). Para el PRODEPINE (1997) la población rural indígena y negra es de 1.214.308, que corresponde al 10.4% de la población nacional a 1996. La CONAIE (1989) sostiene que la población indígena en el país representa entre el 35% y 40% de la población total (4.000.000 de habitantes aproximadamente). Encalada, García, Ivarsdotter (1999) sostienen que las dos primeras estimaciones parecen estar subestimadas, mientras que en la última encuentran una sobre estimación. Estos autores plantean que la población indígena y negra corresponde al 25% del total de la población (cerca de tres millones de habitantes, de los cuales 2.400.000 son indígenas y 600.000 negros). Estas estimaciones aunque varían en sus proporciones, muestran la diversidad étnico-cultural de la nacionalidad ecuatoriana y las dificultades existentes para su determinación.

⁹ La línea de pobreza es el equivalente monetario del costo de una canasta básica de bienes y servicios por persona por quincena. Aquellos hogares cuyo consumo por persona es inferior a esta línea son considerados "pobres" (SIISE, 2001).

¹⁰ La línea extrema de pobreza o indigencia, es el equivalente monetario del costo de una canasta mínima de alimentos por persona por quincena. Aquellos hogares cuyo consumo no alcanza a cubrir ni siquiera los requerimientos nutricionales mínimos son considerados "indigentes" (SIISE, 2001).

CAPITULO II

LA INTERCULTURALIDAD EN OTAVALO

El discurso de interculturalidad del Alcalde.

El objetivo del presente capítulo es analizar el discurso de interculturalidad a través de los enunciados del alcalde de Otavalo. Para ello se realiza un análisis de tres momentos discursivos como lugares de manifestación del sentido. El primero, corresponde al discurso de posesión del alcalde pronunciado el 10 de agosto del 2000. Los otros, fueron expresados dos años después, en octubre del 2002. Uno de ellos, con ocasión del aniversario de la elevación de la categoría de 'villa' a la de 'ciudad'. El último, en cambio es producto de una entrevista.

Las temporalidades distintas de estos discursos se corresponden con dos momentos –el inicial e intermedio- de la administración municipal, lo que permite identificar variaciones y establecer diferenciaciones y continuidades discursivas.

Cinco son los ejes o categorías de análisis del discurso de la interculturalidad que se desarrollan en este capítulo. El primero, se refiere a la posición asumida por el enunciador en el enunciado, analiza como el alcalde enuncia su posición en el discurso y cómo establece en el destinatario su presencia. El segundo eje, averigua las relaciones que establece el sujeto de la enunciación (el alcalde) con otros discursos. El tercero, examina la construcción de los destinatarios múltiples en el discurso, el cual permite descubrir como el alcalde refuerza y comparte sus creencias, persuade, a la vez que construye un adversario discursivo o antagónico. El cuarto eje, analiza las formas de construcción de las

entidades y componentes discursivos en el enunciado. El caso de las entidades discursivas (“nosotros” / “ellos”), permiten identificar cómo estas intervienen en la construcción del enunciador y del destinatario. El último eje, examina los componentes discursivos, es decir, las diferentes modalidades (del saber, del deber y del poder hacer), a través de los cuáles el alcalde construye toda una red de relaciones con las entidades del imaginario político. Es decir, los componentes, articulan aquello que dice el alcalde con los demás actores de la enunciación. El desarrollo de estos ejes de análisis, permiten analizar como el discurso político del alcalde puede contribuir a la construcción de una noción y una política de interculturalidad.

El mes de enero del 2000, fue crucial para el país, el movimiento indígena emprendió movilizaciones tendientes a demandar rectificaciones del gobierno. La persistencia del ejecutivo en defender a la banca y las demandas del gran capital, las consecuencias del feriado bancario, la implementación de medidas de ajuste –como la eliminación al subsidio al gas de uso doméstico y la electricidad, el impuesto del 1% a la circulación de capitales, entre otras- y el anuncio de la dolarización generaron tensiones sociales y políticas que condujeron a su derrocamiento, y a una fugaz y repentina presencia en el poder de una coalición cívico-militar.

Solucionada la sucesión presidencial, Gustavo Noboa, ratificó la dolarización, a la vez que emprendió una serie de reformas económicas para profundizar las políticas de ajuste estructural (Acosta, 2002:192-3). El nuevo gobierno convocó también a elecciones –que se realizaron en mayo- las que permitieron cambiar prefectos, consejeros provinciales, alcaldes, concejales y miembros de las juntas parroquiales.

En Otavalo, desde el proceso de retorno a la democracia, los indígenas buscaron a través de diversos mecanismos la participación política¹. Esta experiencia alcanzada en la participación electoral, aportó como elemento de educación para que tanto indígenas y

mestizos construyan la imagen del “indio autoridad” (Conejo, 2001:2). La participación electoral de los indígenas alcanzó su repunte en 1996, a través del naciente Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik –Nuevo País, MUPP-NP, cuando su candidato obtuvo el tercer lugar en la elección del gobierno local.

En este periodo, sectores indígenas y blanco-mestizos otavaleños, logran hacer más visible el cuestionamiento al modelo excluyente de gestión de la administración municipal y su carácter clientelar y populista². El enfrentamiento a los indígenas en determinadas coyunturas, permitía al anterior alcalde –perteneciente al Partido Roldosista Ecuatoriano, PRE- aglutinar a ciertos sectores blanco-mestizos que veían como un peligro que miembros de los grupos considerados históricamente como subordinados lleguen a ocupar los espacios del poder político. Los permanentes cuestionamientos a la administración municipal y el enfrentamiento hacia los indígenas contribuyeron a deslegitimar al alcalde, y a la necesidad de pensar en una propuesta de democratización de la administración municipal.

Desde mediados de 1999 diversos sectores indígenas de Otavalo plantean promover la participación unitaria en las elecciones locales, para lo cual constituyen, a fines de ese año, el “Consejo de Integración del Pueblo Kichwa de Otavalo”, el cual se propone fortalecer la unidad entre los indígenas del sector urbano y rural, analizar sobre su participación en las elecciones de mayo del 2000, diseñar un programa de gobierno local, establecer el perfil del candidato y definir el mecanismo de selección.

Este Consejo nombró un tribunal con la aprobación de sus integrantes. Se registraron las pre-candidaturas y se procedió a su calificación. La Asamblea conformada entre los movimientos políticos indígenas, organizaciones e instituciones acogió la resolución del tribunal y designó a Mario Conejo como el candidato oficial.

Este proceso de unidad indígena se expresó en la alianza entre el Movimiento Pachakutik con el Movimiento Amauta Jatari, expresión política de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador, FEINE. La resolución de la asamblea fue apoyada y respetada por la directiva del Movimiento Pachakutik a nivel provincial y nacional. De esta manera, se apoyó a un sector indígena urbano -que no precisamente se expresa a través de la CONAIE-, lo que modificó la concepción tradicional de que los liderazgos surgen necesariamente desde las organizaciones indígenas históricas (Conejo, 2001:7,44).

Las organizaciones y movimientos indígenas que no aceptaron la decisión de la asamblea optaron por presentar sus candidatos. La presentación de cuatro candidatos indígenas a la alcaldía evidenció la existencia de diferencias económicas, culturales y sociales al interior del pueblo kichwa de Otavalo y de proyectos políticos particulares en relación a la participación electoral, como también es la expresión de un momento de ascenso de la lucha que el movimiento indígena había alcanzado a nivel nacional³.

La Federación Indígena y Campesina de Imbabura, FICI, miembro de Ecuarrunari-CONAIE, impugnó este proceso debido a que la representante de esta organización no fue seleccionada como candidata. En el fondo persistía una visión según la cual se concebía que los candidatos que participan en las elecciones debían ser necesariamente miembros de la organización indígena, por lo que anulaban cualquier posibilidad de representación de otros sectores, aún cuando estos provenían del mismo sector indígena -como el de los comerciantes y de un sector de intelectuales y profesionales indígenas-.

Esta posición de corte etnicista, valora y defiende únicamente lo que proviene del interior de sus organizaciones, empero no toma en cuenta la presencia de indígenas urbanos que reclaman también su derecho a la representación política electoral. Las diversas visiones en la forma de construcción de los liderazgos y la representación política,

así como los diferentes proyectos políticos abonaron a que pese a los esfuerzos de unidad exista una dispersión política en la participación electoral.

De los seis candidatos que participaron a la alcaldía, cuatro fueron indígenas y dos blanco-mestizos. Los resultados electorales favorecieron al candidato del Movimiento Pachakutik, Mario Conejo, quien obtuvo 11736 votos, que representa al 45,95% del total de votos válidos⁴. Además, este movimiento alcanzó tres de las cuatro concejalías, y 22 representantes en las juntas parroquiales (48,9%)⁵.

En el proceso electoral Mario Conejo recibió el apoyo de sectores blanco-mestizos que coincidían en la democratización del Municipio de Otavalo, por lo que una gran parte de esta votación expresa también a este componente del electorado. La referencialidad étnica y económica de Otavalo en el contexto nacional y global, generó una expectativa sobre la gestión del gobierno local debido a que por primera vez los indígenas accedían a la representación política en el cantón.

La elección de un alcalde indígena constituye un acontecimiento de particular importancia por cuanto muestra un cambio en las relaciones tradicionales de poder y expresa la voluntad de la sociedad “por avanzar en un proceso de unidad, reconociendo que en el contexto local, el aporte de unos y otros es fundamental para su propio desarrollo” (Conejo, 2001:45). El discurso del alcalde que analizamos aquí en relación a la interculturalidad ofrece pautas para comprender lo que significan estos cambios y procesos y los retos que los acompañan.

Análisis del discurso de posesión del alcalde de Otavalo

A continuación se analiza el discurso de posesión de Mario Conejo, Alcalde del Municipio de Otavalo, pronunciado desde el pretil de esta institución, el 10 de agosto del

2002 (Ver Anexo 1.1). Este análisis constituye una reflexión -entre muchas otras posibles- sobre este discurso en relación al proceso de construcción de la interculturalidad en Otavalo.

La posición del enunciador en el enunciado

En el discurso de posesión, el enunciador que constituye el alcalde, aparece asociado a varias ideas:

- Otavalo tiene un gran futuro y capacidad para generar riqueza y trabajo.
- Otavalo es un pueblo diverso.
- La necesidad de avanzar en un proceso de unidad para salir adelante
- La construcción de una identidad común alrededor de un Plan de Vida [Plan de Desarrollo Estratégico Cantonal]
- El político que busca que seamos ciudadanos responsables.
- La idea de promover un proceso de desarrollo equilibrado.
- La construcción de un municipio participativo y democrático.

Los actores en el discurso están ubicados en un tiempo presente, que el alcalde define como "hoy empezamos una nueva vida" (*kunan kallarinacunchik, shuk mushuk kausaita*), "hoy día" (*kunan punsha*), "desde estos momentos" (*kunanmanta*). Esta insistencia en el presente que se realiza en el discurso en kichwa, -en contraposición con un antes- enuncia la instauración simbólica de un nuevo tiempo, el acceso de los indígenas a los espacios de poder local, espacios anteriormente restringidos únicamente a los blanco-mestizos.

Además, para explicar la situación presente el alcalde recurre a la historia:

"Por las secuelas de la colonia vivimos la vida de esa falta de confianza entre nosotros mismos".

Por otra parte, la referencia al lugar, a Otavalo, es reiterativa:

"Partimos de la convicción y de la conciencia de que nuestro pueblo, nuestro cantón Otavalo, es un cantón que ha sido premiado por naturaleza, un cantón que cuenta con recursos importantes, recursos naturales que no les hemos aprovechado racionalmente y adecuadamente. Un pueblo de gente trabajadora, de gente con mucha iniciativa, con mucha creatividad, con un gran espíritu de superación".

El referirse a las 'cualidades de la gente otavaleña', a su iniciativa y creatividad, permite al alcalde realizar una valoración positiva de los otavaleños. En varias oportunidades se exaltan las condiciones naturales favorables del lugar o se menciona sobre el "gran potencial" que tiene Otavalo por sus características sociales y culturales particulares para avanzar en un proceso de desarrollo, estas expresiones contribuyen a generar un sentido de pertenencia y a fortalecer la identidad local.

Al igual que todas las configuraciones discursivas, el discurso del alcalde es una construcción social y cultural que esta cargada de sentido:

"Tenemos que construir juntos una identidad común con nuestro pueblo, con nuestra tierra. Tenemos que profundizar ese amor con nuestra tierra, con nuestra 'madre tierra' ..."

Su discurso hace referencia a la tierra, como lugar geográfico de pertenencia de un conglomerado social, pero también nombra a la "madre tierra", a una concepción particular de relación con la naturaleza. Para la cosmovisión andina, la tierra es considerada como su madre, por cuanto da vida, a la vez que está en función de la comunidad. El llamado del alcalde a profundizar la relación con "nuestra tierra" y con nuestra "madre tierra", aparece

como un juego discursivo complementario que tiene que ver con el lugar (dimensión espacial), y con el establecimiento de una relación distinta con la naturaleza. Por tanto, se puede afirmar que el discurso del alcalde articula elementos de la matriz cultural andina con los elementos de la cultura blanco-mestiza dominante.

A través de diversos enunciados, el alcalde manifiesta la valoración y percepción que tiene acerca de la realidad local:

“Creemos que para avanzar en un proceso de desarrollo, en un proceso de progreso, de bienestar, hacia una mejor calidad de vida para los otavaleños, creemos que es condición fundamental el avanzar en un proceso de unidad” (...).

“Partimos de la idea de que Otavalo, siendo un pueblo diverso, es un pueblo que se complementa mutuamente”(…)

“Nos hace falta ese encuentro, nos hace falta la decisión de caminar juntos. Nos hace falta el convencimiento de que solamente estando unidos podemos salir adelante”(…)

El alcalde plantea "la unidad" y "el encuentro" como condición fundamental para avanzar en un proceso de desarrollo, de progreso, hacia una mejor calidad de vida de los otavaleños. La "unidad" a la que se refiere solo puede ser posible a condición de que exista un reconocimiento del carácter diverso y plural de la sociedad local. La "unidad", connota un proceso de acercamiento y "confianza" entre los diferentes componentes sociales y culturales. El proceso de desarrollo que se menciona, tiene sus particularidades:

“Creemos que es fundamental impulsar un desarrollo equilibrado entre el sector rural y entre el sector urbano”.

El "desarrollo equilibrado" que se propugna parte de identificar las diferencias existentes entre indígenas -urbanos y rurales- y sectores mestizos, y busca complementar las potencialidades de la diversidad.

Al respecto, antes de referirnos a como entendemos el desarrollo local es importante mencionar que comprendemos por democracia local⁶. El concepto de democracia local participativa o ampliada, está relacionado a los procesos de democratización de las relaciones entre el Estado y la sociedad -que se llevan delante de manera particular en los municipios-, y que comprende el impulso de un conjunto de instrumentos y mecanismos que promuevan y activen la participación, planificación y el control de la ciudadanía en los distintos momentos de la gestión pública local (cf. Ramírez, 2001a:13).

Siguiendo a Torres (1999:17-19), se puede observar dos formas discursivas de entender el desarrollo local. Por un lado, una que caracteriza a las iniciativas locales como “discursos cívicos”, postula el crecimiento económico como el fundamento del ejercicio ciudadano y del gobierno local. Además, demanda la confianza y cooperación de los actores, así como busca impulsar procesos históricos y territoriales de construcción de identidades colectivas.

“Tenemos que asumir responsabilidades para contribuir a la solución de los problemas (...) tenemos que superar ese paternalismo, y el clientelismo para que seamos ciudadanos responsables...”

Por otro lado, está presente un discurso estatal que identifica al municipio como la instancia privilegiada del desarrollo local. El municipio promueve el desarrollo, a través de la provisión de servicios, equipamiento e infraestructura y de la administración de los recursos públicos en la esfera cantonal.

“Si nosotros trabajamos para dotarles a las comunidades de la infraestructura necesaria para el desarrollo... entonces habrá mayor capacidad de producción, mayor riqueza, tendrán mayores ingresos, tendrán mayor capacidad de consumo”.

Esta última forma de entender el desarrollo local, considera que desde la esfera local del Estado se puede influir en la redistribución de la riqueza y expansión de los servicios hacia sectores indígenas anteriormente excluidos del gobierno municipal.

Por otra parte, el alcalde manifiesta algunas líneas de actuación en la gestión del gobierno local:

“Nuestras acciones estarán determinadas por conceptos y valores, por principios fundamentales de justicia, de igualdad, de imparcialidad, de interculturalidad, atendiendo al género, atendiendo a los niños, a los adultos, a los jubilados, a los minusválidos, trabajando para que juntos, todos, nos sintamos partícipes de que estamos construyendo el desarrollo de Otavalo”.

Al asumir una posición de “imparcialidad” o neutralidad, el alcalde se ubica por fuera de las relaciones de reciprocidad que comprende el consenso político⁷. Se opera una especie de separación simbólica entre la autoridad y los actores. Al respecto, sostendremos que el espacio político democrático, no es neutro, sino un espacio cuya formación -y naturaleza constitutiva- es expresión de relaciones de poder en la medida en que se construye según formas asimétricas de poder. Además, la democracia que se plantea hace referencia no solo al mejoramiento de la sociedad, a la eficiencia, sino también a la adhesión a un conjunto de valores (justicia, igualdad, interculturalidad, género) que definen una forma política de sociedad conformada por una pluralidad de sujetos.

El hilo conductor del discurso del Alcalde hace referencia a la unidad de indígenas y mestizos para trabajar por el desarrollo del cantón. Partimos de la hipótesis inicial de que esta propuesta unitaria busca sortear las contradicciones entre los indígenas urbanos y rurales, artesano-comerciantes y agricultores, superar discursivamente las relaciones

interétnicas conflictivas de marginamiento y exclusión hacia los indígenas, como los prejuicios y complejos heredados en cada grupo cultural.

Relación con otros discursos

La relación a una historia de discriminación y exclusión, como a la existencia de complejos coloniales que no han permitido que los grupos culturales se miren los ojos, son los argumentos que le permiten al alcalde plantear la necesidad de la unidad como parte de su propuesta política de democratización de la sociedad local.

La intervención en *kichwa* por parte del alcalde indígena, puede considerarse una ruptura discursiva, por cuanto busca valorar el uso del idioma como a aquellos sujetos que históricamente fueron vistos como los que no tenían voz, aspectos fundamentales en el proceso de disputa de sentidos por la construcción de un nuevo proyecto de democracia. La cita del poema en *kichwa* al final de su intervención, expresa también su relación manifiesta de este discurso con otros textos.

La destinación múltiple

El “ustedes”, al cual el alcalde declara dirigirse, tiene tres subespecies de destinatarios: el pro-destinatario, el para-destinatario y el contra-destinatario.

Los aliados o pro-destinatarios para el alcalde constituyen los concejales y concejalas del Municipio de Otavalo y los indígenas que apoyan a su movimiento o tienen una vinculación política partidaria, a quienes denomina “compañeros”.

Los convocados o paradesinatarios son "todos los otavaleños, entre indios y mestizos"⁸. En algunos casos los menciona de manera genérica: "los otavaleños", en otros, especifica los componentes diversos de esta población.

Según Eliseo Verón (1995:114), una de las características del discurso político, es la construcción de un adversario. Sin embargo, el discurso del alcalde no construye un adversario discursivo o antagónico de manera explícita, esto podría obedecer a que su interés es convocar a la unidad y la participación de los diversos sectores, por lo que posterga las contradicciones a un segundo momento.

Las entidades

En cuanto a las entidades que intervienen en la construcción del enunciador y del destinatario, el alcalde prefiere hablar desde el "nosotros":

"Somos un pueblo diverso".

"Tenemos que comprometernos todos, tenemos que asumir responsabilidades para contribuir a la solución de los problemas".

"Runakuna mishukunawan pakta shuklla yuyarikunata paktachispachari shuk mushuk ñanta" [los indios y los mestizos juntos debemos tener un solo pensamiento, para tener un nuevo camino].

El colectivo de identificación "nosotros" es utilizado por el alcalde para referirse al otro positivo, a sus aliados e involucrarse con ellos, también para anunciar una acción colectiva y para señalar algunas líneas de comportamiento social. De esta manera, busca relacionar y consensuar su propio horizonte de comprensión con las ideas y planteamientos de los otavaleños -indios y mestizos- que comparten su creencia, lo que le permite establecer su propia legitimidad.

El alcalde se siente parte de una pluralidad, se incluye en ella, pero también marca diferenciaciones con sus interlocutores:

“Nosotros [el municipio] estamos convencidos de que Otavalo tiene un gran potencial y una gran posibilidad de salir adelante”.

“Partimos de la idea de que Otavalo, siendo un pueblo diverso, es un pueblo que se complementa mutuamente”.

En estos casos, el “nosotros”, marca un deslinde del colectivo, está en relación con quienes gobiernan: el alcalde y la institución municipal, por lo que establece una delimitación simbólica que les separa de los demás sectores de la sociedad. Al diferenciar la acción institucional municipal y la acción ciudadana, establece una distancia simbólica entre el “nosotros” y el “ustedes”: “*Kunan punsha quiquinkunata nini...*” [hoy día a ustedes compañeros les digo...].

Otras entidades más amplias que los colectivos de identificación —que el “nosotros”— son las que están en relación con los sectores convocados sobre quienes se dirige la persuasión, estos son “los otavaleños”, “la sociedad civil otavaleña”, “los indios y los mestizos”. Por otra parte, se refiere a colectivos singulares como “pueblo”, pero también enuncia a colectivos plurales: indios, mestizos, niños, adultos, jubilados, minusválidos, entre otros, lo que da cuenta de una concepción descentrada de la sociedad, de la complejidad de la formación social y de la constitución de diferentes identidades.

El alcalde utiliza formas nominales para la construcción de sus argumentos:

“La unidad como condición fundamental para avanzar en el progreso y desarrollo de nuestro pueblo”.

La referencia a la “unidad”, al “desarrollo”, permiten expresar la posición política del alcalde, a la vez que posibilitan entender la unidad como condición indispensable para mejorar la calidad de vida de los otavaleños.

Los componentes

A más de las entidades, en el plano del enunciado encontramos los componentes. Estos definen las modalidades (del saber, del deber, y del poder hacer) a través de las cuales el alcalde construye una red de relaciones con las entidades del imaginario. El discurso está organizado, básicamente por los componentes prescriptivos, y programáticos. Los componentes descriptivos, aportan a los dos anteriores, y expresan una lectura de la realidad.

Los componentes prescriptivos, relacionados con el orden del deber, aparecen con carácter impersonal y como un imperativo, en los que el alcalde ordena y exhorta a hacer algo:

“Seamos ciudadanos responsables”.

"Debemos nosotros aprovechar esa gran voluntad, esa actitud hacia la participación que tienen los otavaleños".

"Se necesita un municipio participativo, un municipio democrático".

"Tenemos que asumir responsabilidades".

El alcalde, a través de estos componentes demanda un compromiso, un sentido más activo de la participación ciudadana. Se podría afirmar que se propugna una “ciudadanía democrática”, entendida esta no solamente como el estatus legal normativo sino como el ejercicio de la democracia en las relaciones sociales, lo que requiere una real participación

en las prácticas sociales que tejen la trama tanto del Estado como de la sociedad civil (cf. Mouffé, 1999:21).

En cuanto al componente prescriptivo de su intervención en kichwa: *"runakashpaka kana kanchic"* [si somos indios, tenemos que seguir siendo], se hace un llamado a la reafirmación de la identidad indígena, a caminar sin dejar de ser "nosotros". Este reconocimiento y fortalecimiento de lo propio, puede aportar al proceso de construcción de la interculturalidad, en la medida en que se establezcan relaciones equitativas entre lo propio y lo diferente, y de que se resignifique la participación, la ciudadanía y democracia a partir de la pluralidad y la diferencia (cf. Walsh, 2002b).

El llamado del alcalde a "construir juntos una identidad común con nuestro pueblo", podría estar enunciando un nuevo proyecto social incluyente basado en el respeto y la igualdad entre sujetos diferentes, el cual de ninguna manera significa la anulación del conflicto y las relaciones de poder.

El uso de verbos en imperativo ("tenemos", "debemos", "trabajemos", entre otros), están relacionados al "deber ser", por lo que cumplen una función persuasiva al invocar un cambio de actitud del conjunto de la sociedad. La forma verbal en que se usan estos verbos permiten describir las ambigüedades del discurso al referirse de manera genérica a los sujetos. El uso reiterativo de estos verbos que llaman a la acción colectiva podrían explicarse por cuanto el discurso de interculturalidad que emite el alcalde es un discurso que se está construyendo en la dinámica social.

El componente programático que pertenece al orden del "poder hacer", manifiesta la proyección del ideal imaginado en el discurso político. A través de las distintas expresiones, el alcalde promete, anuncia y se compromete:

a) Promete:

"Asumir responsabilidades para contribuir a la solución de los problemas".

"Avanzar en un proceso de desarrollo, de progreso, de bienestar, hacia una mejor calidad de vida para los otavaleños"

"Creemos que es condición fundamental avanzar en un proceso de unidad".

b) Anuncia:

"Otavalo tiene un gran futuro".

"Nuestro municipio será democrático, abierto, participativo".

"Creemos que es fundamental impulsar un desarrollo equilibrado entre el sector rural y entre el sector urbano".

c) Se compromete a:

"Construir juntos una identidad común".

"Trabajar en el seno de un Plan de Desarrollo cantonal".

"Nuestras acciones estarán determinadas por conceptos y valores, por principios fundamentales de justicia, de igualdad, de imparcialidad, de interculturalidad".

El aspecto programático se orienta a la construcción de un municipio participativo y democrático, propuesta dentro del cual el plan de desarrollo estratégico cantonal o Plan de Vida, constituye uno de los mecanismos que permitirán ampliar la participación ciudadana, promover la unidad, el diálogo y la concertación de los intereses colectivos locales y la búsqueda de alternativas para el desarrollo de Otavalo. Además, advierte que la gestión del gobierno local tendrá en cuenta un conjunto de valores ético-políticos.

Los componentes descriptivos, corresponden a la modalidad del saber. El alcalde realiza su balance de la situación relacionados con el pasado, presente y el futuro:

"Somos un pueblo diverso".

"Un pueblo de gente trabajadora, de gente con mucha iniciativa con mucha creatividad..."

"Otavalo tiene un gran potencial y una gran posibilidad de salir adelante".

"Un pueblo que todavía mantiene prejuicios y complejos".

"Otavalo consume grandes cantidades de materias primas en la producción artesanal".

Estas afirmaciones difunden una valoración positiva de Otavalo, y tratan de fortalecer la identidad local, a la vez que describe algunos aspectos que estarían limitando su desarrollo. El alcalde realiza una descripción general que busca no problematizar entre los diferentes componentes culturales y sociales del cantón. El balance o evaluación de la situación local, es la que le permite sustentar sus propuestas programáticas, que están entretejidas con el planteamiento reiterativo de "la unidad como condición fundamental para avanzar en el progreso y desarrollo" (componente didáctico).

El análisis de los componentes programáticos, anteriormente descritos, permite constatar que el alcalde se esfuerza por promover la unidad, como elemento fundamental para emprender un nuevo modelo de gestión, en el que la participación ciudadana ocupa un lugar importante. Este hecho permite confirmar nuestra hipótesis, de que el alcalde promueve la afirmación de una propuesta unitaria y desarrolla estrategias discursivas que eluden por el momento la modificación de las relaciones de poder.

Análisis del discurso hacia la mitad del mandato

Un segundo discurso analizado fue el pronunciado el 31 de Octubre del 2002, dos años después de la posesión del alcalde, con ocasión de la conmemoración del 173 aniversario de la promoción de la Villa de Otavalo a la categoría de ciudad (Ver Anexo 1.2). En la sesión solemne de aniversario, el municipio procedió a homenajear a

ciudadanos otavaleños e instituciones que se han destacado en diferentes aspectos y que han colaborado con Otavalo.

La posición del enunciador en el enunciado

Este discurso, que se emite a la mitad del mandato del alcalde, se orienta a agradecer a los representantes de las instituciones y funcionarios del Estado por el apoyo brindado a la gestión del gobierno local, como a solicitar públicamente, al Gerente regional del BEDE, la aprobación de un crédito para la construcción del adoquinado.

El alcalde reitera su llamado a la “unidad” y “participación” ciudadana como elementos importantes para alcanzar el desarrollo de la ciudad y del cantón. En esta perspectiva, la concreción del Plan de Vida, constituye un elemento central de la gestión municipal:

"El Plan de Vida, es el primer instrumento de construcción de la unidad de los otavaleños, porque en este plan hemos conjugado aquellas visiones, aquellas aspiraciones, aquellos sueños que indios y mestizos otavaleños hemos venido acariciando por mucho tiempo, aquellas visiones de ese pueblo otavaleño del campo y la ciudad, de hombres y mujeres, de todos los sectores de nuestra sociedad".

El Plan de Vida o plan estratégico de desarrollo cantonal, fue impulsado desde los primeros meses de gestión por el alcalde de Otavalo a partir de un proceso amplio de participación social. El plan define las líneas generales de acción de la gestión del gobierno municipal, y constituye un instrumento de planificación necesario para impulsar el desarrollo local⁹.

"Porque tenemos un plan que es fruto de nuestro esfuerzo, fruto de esos sueños, de esas aspiraciones, es que los otavaleños nos hemos movilizado para avanzar en la

construcción de las soluciones, para avanzar en una sociedad justa, en una sociedad que sea ejemplo de interculturalidad”.

Este plan da cuenta de una pluralidad de visiones y sujetos involucrados en la construcción de la unidad y de nuevas formas de gestión política y de democratización del poder.

En el discurso del alcalde se puede apreciar algunos elementos que permiten examinar su concepción de la participación:

“El equipo de participación ciudadana y diálogo intercultural de la municipalidad ha venido reuniéndose permanentemente con los barrios de nuestra ciudad para primero establecer un acuerdo entre los ciudadanos otavaleños y la municipalidad”¹⁰.

“Hemos llegado a acordar de que en las obras de infraestructura, los barrios, los ciudadanos otavaleños aporten con el 60% del costo de la obra y la municipalidad lo haga en el 40%”.

La noción de participación en el discurso apunta al financiamiento compartido del municipio y los barrios para la construcción de la obra pública. Esta visión instrumental de la participación circunscrita a lo barrial tiene límites y contradicciones. Por un lado, se busca modificar el estilo de gestión tradicional del municipio por una forma más horizontal y democrática. Por otro, el rol tradicional del municipio se mantiene, por cuanto este se limita únicamente a “hacer obras” -a partir de la demanda ciudadana- antes que a promover el desarrollo local¹¹ y la construcción de una ciudadanía activa (cf. Hurtado, 2002: 12).

El discurso del alcalde también se refiere a la construcción del consenso al interior del Consejo Municipal:

“Los señores concejales, la señoras concejales, hemos venido trabajando poniendo como único objetivo a Otavalo”.

El consenso alcanzado entre los miembros del Consejo Municipal se orienta a priorizar los objetivos de la ciudad y del cantón, a resolver los problemas de los ciudadanos, lo que les permite alcanzar legitimidad social.

Relación con otros discursos

La referencia a la situación histórica de discriminación es frecuente, está le permite contextualizar el cambio de la sociedad otavaleña en los últimos años, como plantear la necesidad de establecer relaciones interculturales entre sus miembros. El alcalde insiste en que se debe superar los "obstáculos" históricos, los "prejuicios y complejos", en la perspectiva de alcanzar la unidad de los otavaleños.

La destinación múltiple

Al igual que en el anterior, en este discurso el alcalde no construye un contradestinatario explícito o, al menos, no lo nombra abiertamente. Esto podría explicarse debido a que su interés es convocar a la unidad de los diversos sectores. A más de los concejales y concejales, a quienes considera como aliados o prodestinatarios, en este discurso se suman las instituciones (nacionales e internacionales) que apoyan las iniciativas y gestión de la Municipalidad de Otavalo. Esto se puede entender por cuanto ya en el ejercicio de sus funciones, los representantes del gobierno local, aspiran a canalizar la mayor cantidad de recursos para cumplir las demandas de sus habitantes.

Los convocados o paradesinatarios, coinciden con el discurso de posesión del alcalde. En algunos casos los menciona de manera genérica: "los otavaleños", en otros,

especifica los componentes diversos de esta población y las especificidades geográficas: "indios y mestizos otavaleños", "pueblo otavaleño del campo y la ciudad".

Las entidades

En cuanto a las entidades presentes en el discurso, se ubican por una parte a los colectivos de identificación asociados al aliado o prodestinatario (el "nosotros"). A través de la referencia a estos colectivos, el alcalde trata de incluir a su interlocutor en el enunciado y se siente parte de la pluralidad: "indios y mestizos otavaleños", " nuestro pueblo", "los otavaleños", constituyen un "nosotros inclusivo".

A igual que en el discurso de posesión, el alcalde, trata de incluir a su interlocutor en la enunciación y en el enunciado, como cuando enuncia a "los otavaleños" y se involucra con ellos:

"Los otavaleños estamos convencidos y estamos decididos a superar aquellos obstáculos que hemos encontrado en la historia".

En el caso del endeudamiento del Municipio con el Banco del Estado, el alcalde manifiesta su posición:

"Otavalo está dispuesto ahora a este endeudamiento".
"Tenemos una decisión de los barrios de endeudarnos".

A través de estos enunciados, el alcalde intenta construir una estrategia discursiva desde el "nosotros", de manera que le permita obtener el respaldo social de la población, toda vez que la propuesta del endeudamiento estatal había resultado polémica en

administraciones anteriores. El enunciar a “los barrios” o a “Otavalo” como colectivos apunta a alcanzar la legitimidad de su actuación.

Por otro lado, en algunos momentos el discurso del alcalde establece un deslinde del colectivo:

“Nosotros hemos creído de que si es que no existe la participación de los otavaleños, su contribución para que podamos emprender en proyectos ambiciosos, vamos a necesitar mucho tiempo para lograr esos objetivos”.

En el enunciado se puede observar la construcción de una ‘distancia simbólica’ entre el “nosotros” (el municipio) y el “ustedes” (“los otavaleños”). El alcalde expresa, por un lado, la posición de su gobierno sobre la participación, por otro, estaría planteando de manera implícita una articulación entre la gestión pública del gobierno local, con una mayor actuación política de los actores sociales.

Las frases nominales utilizadas para la construcción de sus argumentos: “unidad”, “Plan de Vida”, “desarrollo integral” están en relación con la propuesta política del alcalde, las cuales adquieren carácter explicativo. Existen también frases nominales metafóricas como “carta de navegación” para referirse al Plan de Vida.

Los componentes

El discurso está estructurado principalmente por componentes descriptivos y programáticos. Los componentes descriptivos son los que fundamentan las propuestas programáticas del alcalde.

El alcalde realiza su lectura de la realidad a través de los siguientes descripciones o componentes descriptivos:

"Estamos en mejores condiciones, y con mayores capacidades para [...] alcanzar ese desarrollo integral que beneficie a todos los otavaleños y otavaleñas".

[Otavalo es] "una ciudad respetada [...] una ciudad emblemática del país" [...] "Otavalo está en una alta consideración en el contexto nacional e internacional".

"El Plan de Vida, es el primer instrumento de construcción de la unidad de los otavaleños".

Las descripciones anteriores reconocen las nuevas condiciones que caracterizan a la sociedad otavaleña contemporánea y la necesidad de avanzar hacia un desarrollo que beneficie a todos los otavaleños. Asimismo, se reconoce el prestigio alcanzado por Otavalo en el ámbito nacional e internacional, y la importancia de contar con un Plan de Vida, como expresión de los sueños y aspiraciones de los otavaleños.

Los componentes prescriptivos, exhortan a la unidad para encontrar la solución de los problemas, como a crear las condiciones para el desarrollo:

"Unamos nuestras capacidades, nuestra inteligencia, nuestro talento, nuestra iniciativa, nuestra capacidad creativa para encontrar juntos la solución a los problemas".

"Creemos en la necesidad de cambiar la imagen de nuestra ciudad y de crear las condiciones para el desarrollo".

En cuanto a los componentes programáticos presentes en este discurso, el alcalde propone:

"Reafirmar nuestra voluntad, nuestro compromiso, nuestra decisión de seguir trabajando por el desarrollo de nuestra ciudad y nuestro cantón".

"Avanzar en la construcción de las soluciones, [...] en una sociedad justa, en una sociedad que sea ejemplo de interculturalidad".

"Seguir golpeando las puertas de distintas instituciones en el ámbito nacional e internacional, [...] para alcanzar las soluciones que nuestro pueblo viene esperando por mucho tiempo".

El alcalde reafirma su compromiso de trabajar por el desarrollo de la ciudad y el cantón. Compromete públicamente a representantes de instituciones a que apoyen a los otavaleños, a la vez que se plantea seguir buscando la colaboración de instituciones nacionales e internacionales. Por otra parte, considera que la concreción en la realidad del Plan de Vida y la participación permitirá avanzar de manera conjunta en la construcción de una sociedad intercultural.

La fiesta cívica del 31 de Octubre de Otavalo forma parte de la ritualidad local. El aniversario fundacional de la ciudad, permitió suscribir un conjunto de convenios entre los representantes del Ministerio de Bienestar Social –presidido en ese momento por un indígena-, del Ministerio de Vivienda y del Banco del Estado para ejecutar las obras demandadas por la población.

Al respecto, Fernando Carrión (2002), observa que en el escenario de las fiestas locales, se formaliza y recrea una práctica clientelar intra-estatal, consistente en la institucionalización de la entrega de recursos económicos a los gobiernos locales. Las fiestas locales expresan también el fraccionamiento de la realidad del país y la constitución de estas identidades locales tienen una importancia en la estructuración de las identidades nacionales.

Análisis de la entrevista

Un tercer momento de análisis, constituyó una entrevista personal realizada al alcalde en octubre del 2002, la misma que se basó en un cuestionario de preguntas abiertas sobre la gestión del gobierno local, la identidad y la interculturalidad (Ver anexo 1.3).

La construcción de la destinación múltiple

El discurso del alcalde, dos años después de su posesión, empieza a hacer evidente la construcción de un contradestinataro. Dos son los sectores que aparecen como adversarios discursivos: la "sociedad blanco-mestiza tradicional", que excluía a los indígenas, y un sector indígena que no apoya la gestión municipal, a quienes se les atribuye "intenciones desestabilizadoras", de "generar inestabilidad" y de buscar deslegitimar a las autoridades locales:

"Ese sector de la sociedad blanco-mestiza tradicional de la ciudad [...] ellos añoran ese Otavalo del ayer".

"Desde el mismo sector indígena hemos tenido reacciones hasta con intenciones desestabilizadoras".

"Desde el sector indígena, no de [todos] los indios, sino de un sector político que está identificado que ha tratado de generar inestabilidad, tratando de deslegitimarnos ante las comunidades".

Los aliados o prodestinatarios para el alcalde constituyen los concejales y concejalas del Municipio de Otavalo y los indígenas que apoyan su gestión, a quienes en ocasiones les nombra como "compañeros"¹². En cambio, los paradesinatarios -sobre quien recae la persuasión- son los dos grupos culturales: "indios y mestizos".

Relaciones con otros discursos

La intertextualidad en el discurso se presenta a través de múltiples alusiones al pasado. El alcalde considera a la sociedad como un producto de la historia, por lo que establece una relación entre el pasado y el presente, a la vez que plantea un horizonte de futuro hacia donde encamina su acción. De esta manera, articula los problemas de la sociedad contemporánea en el tiempo.

Las entidades

En cuanto a las entidades del imaginario político, el colectivo de identificación asociado a los aliados o prodestinatarios y que señala al "nosotros" es la sociedad indígena y blanco-mestiza. De esta manera, el alcalde concibe a su aliado de una manera no homogénea, por lo que lo enuncia de manera diferenciada: "pueblo mestizo...pueblo indio".

Los colectivos de identificación asociados a los convocados o paradesinatarios son el "sector blanco-mestizo e indígena", "los otavaleños", "la comunidad", "indios y mestizos", los que se encuentran en posición de receptores y son aquellos a los que el alcalde busca persuadir.

La referencia al colectivo singular "pueblo" se lo hace desde un sentido plural, es decir la noción de pueblo en el discurso remite al pueblo indígena y al blanco-mestizo. Existen otras referencias a los metacolectivos: "la sociedad", "el Estado", etc., pero estas no aparecen de manera reiterativa.

La utilización de frases nominales metafóricas en el discurso, algunas se refieren a la discriminación racial existente y la situación de subordinación cultural, por ej. "vamos a joderle a este indio", o las referencias al "complejo de inferioridad en el indio", el cual denotaría una condición de inferioridad interiorizada de los miembros de este grupo cultural. Por otra parte, es muy recurrente la apelación a la "participación", frase nominal explicativa que supone un sentido y unas prácticas de construcción de una ciudadanía democrática.

Los componentes y la posición asumida por el enunciador

En lo que respecta al nivel de los componentes, éstos permiten relacionar los enunciados con los actores de la enunciación: el enunciador –en este caso el alcalde– y el destinatario. En el discurso se observa una tendencia a la utilización preferencial de componentes descriptivos y programáticos.

Uno de los componentes descriptivos importantes a los que recurre el alcalde es la referencia a la historia. Esta permite al alcalde cuestionar la explotación y el proceso de exclusión histórica de los pueblos indígenas. Por ello, considera que la superación de prejuicios y complejos heredados, permitirá restablecer la comunicación entre estos dos grupos culturales:

"Consideramos a la sociedad como producto histórico, que ha venido heredando una serie de valores y de prejuicios y de complejos, y que han estado básicamente incomunicados justamente por los prejuicios y complejos".

"Quinientos años de que una autoridad, toda una estructura que funcionó justamente para oprimirles, para explotarles".

En esta línea interpretativa, a través de otros componentes descriptivos, el alcalde manifiesta la existencia de un conflicto identitario entre el grupo cultural blanco-mestizo e indígena, a la vez considera que ambos grupos culturales hacen esfuerzos por abordar este problema:

"Lo que podemos constatar es que hay un problema de identidad, si se quiere, en los dos grupos humanos".

"El proceso que hemos vivido, que ha ratos ha sido conflictivo [...] es decir, es un conflicto que se vive pero que se va resolviendo, yo diría positivamente".

En este contexto, se cuestiona la noción de "otavaleñidad", difundida por un sector de la sociedad blanco-mestiza tradicional, la cual excluye a los indígenas en la construcción de la identidad y concibe a estos dos grupos culturales como separados:

"El tema de la Otavaleñidad, es un concepto que se reduce a ese sector de la sociedad blanco-mestiza tradicional de la ciudad y ellos añoran ese Otavalo del ayer, de los personajes; ellos han desarrollado mecanismos para reproducirse como clase social, como elite en la ciudad, incluso, que se yo, los rituales de homenajes, de sesiones solemnes para recordar la memoria o la obra de tal personaje que es parte de ese concepto de la Otavaleñidad que es orgullo de ese sector, que está bien, lo importante aquí es identificar que es ese sector que se reproduce a sí mismo".

"La visión que en el caso que estamos viendo, a mi manera de ver, era concebir lo indio a un lado y lo blanco mestizo al otro lado".

El alcalde manifiesta que en el Otavalo actual esta construcción discursiva mantenida por la sociedad blanco-mestiza tradicional ha cambiado:

"Este Otavalo de hoy es totalmente diferente al Otavalo que ellos [la sociedad blanco-mestiza tradicional] construyeron".

"Otavalo ha vivido una transformación en todos los aspectos, social, cultural, político, económico, físico, la ocupación del espacio, el tipo de relaciones".

Una nueva construcción identitaria se empieza a hacer evidente, la que empieza a imaginar y a resaltar las cualidades del otavaleño –blanco-mestizo e indígena-:

"Otavalo es una ciudad muy orgullosa, un pueblo muy orgulloso, tanto el mestizo como el indígena";

"Una de las cualidades del Otavaleño, [...] es que nunca se da por vencido, o sea es necio, terco, para decirle al mismo tiempo persistente"

Anteriormente, la persistencia y la constancia eran cualidades que se asignaban a los indígenas comerciantes quienes debían sobrellevar múltiples dificultades en su propósito por comercializar las artesanías:

“He conocido muchos [indígenas persistentes], cuando con mis padres vivíamos en Ipiales y la cantidad de indios que viajaban a Colombia, entonces, algún negocio tenían con mi padre, venían del viaje contentos porque les fue bien y a los ocho días estaban de vuelta contentos, regresaban por más mercadería. Entonces el anotaba, en el otro viaje le pagaban; cuando algún rato volvían pero hecho pedazos, les robaron, les asaltaron, les estafaron, hechos pedazos, ya no le pagaban a mi papá, se iban, como que les agarraba una racha de mala suerte y volvían peor que antes, pero volvían, y algún rato volvían contentos, entonces, son indios que siempre están ahí, dispuestos a la lucha”.

Sin embargo, ahora, estas cualidades son asignadas a todos los otavaleños, una vez que desde el poder local empieza a estructurarse un nuevo discurso identitario. Por tanto, se puede afirmar que existe una disputa discursiva por la construcción de sentidos acerca de cómo concebir las identidades, pero a su vez, se establece también una negociación con el otro.

Al referirse a la identidad se critica la visión homogenizada que tiene la sociedad dominante de la sociedad indígena. El alcalde se pregunta: “¿Por qué asumen [los blanco-mestizos] que los indios tenemos que estar unidos?”. De esta manera, se cuestiona una imagen idealizada que se tiene acerca de los indígenas, como grupo cultural unido y homogéneo, en el que no habría lugar para el conflicto y las contradicciones. El alcalde resalta las diferencias sociales, políticas y culturales existentes entre los indígenas las que marcan actitudes, comportamientos, y visiones diferentes de entender la realidad social.

El alcalde, describe también el racismo interiorizado en la sociedad como "natural" o "normal", y menciona que este se presenta en las relaciones cotidianas tanto en los blanco-mestizos como en los indígenas , por lo que se podría considerarse como un fenómeno de doble vía:

"Este racismo que estaba allí solapado, nos permitió entonces tomar conciencia de que en realidad somos racistas, indios y mestizos".

Los levantamientos indígenas constituyen momentos donde el conflicto racial se hace más evidente, entre lo rural y urbano, y entre blanco-mestizos e indígenas.

"Los levantamientos indígenas, son un factor donde se afloran estos sentimientos racistas".

"En los levantamientos [...] el indio del sector rural es agresivo con el indio urbano, quiere obligarle a que el indio urbano también esté en la carretera".

Asimismo, en relación a las fiestas del Yamor, cuestiona las percepciones raciales que excluyen la participación del sector indígena:

"Siento que para el blanco-mestizo, la reina del Yamor sigue siendo como que las únicas que pueden ser reinas del Yamor tienen que ser blanco-mestizas".

Esta crítica a las relaciones de discriminación racial a nivel local se extienden a nivel nacional:

"La sociedad, el Estado, [...] la empresa privada es mestiza, o sea, no refleja la sociedad diversa que tenemos".

La permanencia del racismo en diferentes espacios y prácticas cotidianas, hace que se vayan planteando algunas alternativas para su superación:

"En medio de ese conflicto, la sociedad indígena y blanco-mestiza ha ido procesando esta situación y va encontrando en la unidad como una alternativa real para salir adelante".

En esta perspectiva, el Plan de Vida, constituye uno de los instrumentos de planificación participativa que permite ir construyendo la unidad y un nuevo modelo de gestión democrática e intercultural:

"El Plan de Vida [...], es producto de ese proceso de diálogo, de ese acercamiento, es el producto de esa voluntad de ir encontrando un horizonte común, [...] respetando las diferencias étnico-culturales, [...] respetándose mutuamente, pero dispuestos a trabajar alrededor de objetivos que hemos identificado conjuntamente".

"Tenemos un proceso de participación, desde la perspectiva de construir la interculturalidad".

Por otra parte, se señala que en las últimas décadas se ha operado un proceso de diferenciación económica en la sociedad otavaleña:

"Hay un desarrollo económico, el auge de los ochenta, una situación económica que les ha permitido generar procesos como tomarse la ciudad para generar procesos de transformación de esta sociedad, invertir incluso las relaciones de trabajo y tener acceso a bienes que hasta hace poco estaban como que socialmente establecidos como prohibidos".

"Hay un proceso de diferenciación económica; [...] el indio otavaleño ha podido controlar procesos económicos siendo productores y comerciantes".

Este proceso de diferenciación económica en Otavalo, puede ser atribuido al control de los procesos de producción y comercialización de la artesanía comercial, destinada a la exportación y el mercado turístico, el cual condujo a la emergencia de una burguesía indígena (cf. Korovkin, 2002:90-91). Por tanto, es el mejoramiento de la situación económica de un sector de comerciantes indígenas lo que les ha permitido generar procesos de transformación de la sociedad otavaleña.

El alcalde define el carácter de su presencia en el Municipio, la cual antes que a su procedencia étnica, respondería a su condición de ciudadano, representante de un conjunto de intereses de la colectividad:

"La significación que podría tener nuestra presencia en el Municipio, en el nivel personal yo lo asumo más como ciudadano, más que como un indio, o como representante de una organización y así he llegado acá [a la Alcaldía]".

En cuanto al papel que asume el municipio en la construcción de la interculturalidad, este se concibe como un facilitador del proceso:

"No es que el Municipio esté construyendo interculturalidad institucionalmente, sino simplemente facilitando ciertos procesos que se están dando en la comunidad".

La interculturalidad para el alcalde, significa equidad en las relaciones sociales que se establecen entre el gobierno local y los ciudadanos pertenecientes a los diferentes grupos culturales:

"La legitimidad y la autoridad se la gana así, siendo imparciales, siendo justos, igual para todos, es decir, eso es lo que no hubo antes, eso es lo que reciente al indio. Quinientos años de que una autoridad, toda una estructura que funcionó justamente para oprimirles, para explotarles. Hay sectores indígenas que están creyendo que ahora nos toca a nosotros, porque así lo dicen. Creen que hay que darle la vuelta a la tortilla. Entonces yo creo, que eso no puede ser; si nosotros hemos sufrido eso, justamente por eso, tenemos que reivindicar la autoridad como hemos querido que sea siempre los indios. En esa perspectiva, porque eso es así, y así hay que hacer, porque haciéndolo así, también estamos contribuyendo a que estas relaciones interétnicas, a que esta relación en el marco de una interculturalidad constructiva digamos, se vaya desarrollando".

De esta manera, la equidad –como principio- apunta a alcanzar la legitimidad de la autoridad municipal. Esta visión -a nivel discursivo-, replantea los usos y significaciones

sobre “equidad”, “igualdad”, “participación”, los que a su vez pueden hacer posible el surgimiento de nuevas prácticas democráticas.

A través de los componentes descriptivos, el alcalde explica un conjunto de temas relacionados a la historia, la identidad, el racismo, los cambios en la sociedad otavaleña, la gestión del gobierno local y la interculturalidad, entre otros. El alcalde al realizar este análisis evidencia la permanencia del conflicto de identidad entre blanco-mestizos e indígenas, así como también las contradicciones con la dirigencia del movimiento indígena local. Adopta una actitud optimista al plantear que este conflicto identitario se está resolviendo “positivamente” entre los dos grupos culturales, a la vez que constata la configuración de una nueva construcción identitaria. En este contexto, el Plan de Vida, se orienta a la construcción de la unidad y de una gestión democrática.

En lo que concierne a los componentes didácticos, el alcalde sostiene que:

"La única manera de combatir cualquier cosa es trabajando, demostrando con hechos y con resultados, tanto desde el punto de vista de lo material, de infraestructura, como desde el punto de vista de procesos que estamos tratando de generar desde la perspectiva de la participación, desde la perspectiva de que vayamos asumiendo compromisos con la gente".

En el enunciado anterior, el trabajo, es concebido como la única manera de enfrentar cualquier crítica que se haga a la administración municipal, visión pragmática que elude cualquier confrontación con los adversarios. Es decir, se pone énfasis en el trabajo de la autoridad municipal y en la participación de los actores sociales, esta última constituye uno de los elementos centrales de la estrategia discursiva del enunciador.

Los componentes prescriptivos principales enunciados en este discurso plantean que:

"Indios y mestizos tenemos que asumir nuestra ciudadanía".

[Debemos] "ir superando nosotros mismos nuestros propios complejos"; "los esquemas que hemos heredado, del indio tonto, bruto, ignorante, ladrón, vago, tramposo, etc."

"[Los indios] tenemos que demostrar capacidad".

En estos enunciados, el alcalde demanda que tanto blanco-mestizos e indígenas asuman una ciudadanía democrática. La especificidad cultural es uno de los aspectos a los que implícitamente hace mención este sentido de ciudadanía. Además del requerimiento de una participación activa de los ciudadanos, el alcalde hace un llamado a superar los complejos que en la práctica no permitirían la construcción de una sociedad intercultural.

En cuanto a la celebración de las fiestas del Yamor, existe una preocupación del alcalde en mantener una imagen de pluralidad política:

"Evitar justamente que se politicen las fiestas; es necesario cuidar que la gestión, la administración no tenga ese matiz politiquero".

De otra parte, considera que la participación de los indígenas en las instancias de representación política, les plantea el reto como grupo cultural de "demostrar capacidad" en estos espacios, y superar los estereotipos y percepciones discriminatorias y excluyentes.

Los componentes programáticos del discurso del alcalde giran en torno a las siguientes propuestas: el fortalecimiento de las identidades; la promoción y construcción de espacios de "diálogo intercultural", el proceso de resemantización e innovación simbólica; la honestidad y transparencia en la gestión; la construcción de nuevos valores. El cumplimiento de estas propuestas se trata de llevar adelante mediante el impulso de un proceso de unidad, de un "ejercicio imparcial" y equitativo en la gestión.

La estrategia de construcción del proceso de participación está diseñada a partir de la delimitación de "microespacios", es decir, este proceso se efectúa principalmente en los barrios, comunidades, donde los actores a través de foros o asambleas realizan un diagnóstico y proceden a priorizar las necesidades y obras que el municipio pretende implementar en el sector:

"Los vecinos que son indios y mestizos, están teniendo la oportunidad de decidir que hacemos [...] son espacios de construcción, son espacios de decisión, en los que a mi también me toman en cuenta porque yo también soy de este barrio, yo también tengo la oportunidad de pensar y de aportar con decisión [...] Son espacios importantes de diálogo intercultural".

La participación en estos "microespacios" de blanco-mestizos e indígenas permiten que los actores problematicen de manera dialógica sobre los intereses colectivos locales, busquen mecanismos que permitan mejorar la calidad de vida, a la vez que establezcan relaciones de acercamiento entre estos grupos.

En este discurso, el alcalde destaca la necesidad de fortalecer la identidad de los diferentes componentes culturales de Otavalo, para avanzar en el proceso de interculturalidad y de superar la discriminación racial. La transparencia, honestidad, unidad, la interculturalidad, la participación, constituyen elementos de la estrategia discursiva del alcalde para alcanzar la legitimidad y reconocimiento.

La evolución del discurso político local

El análisis de estos tres discursos nos han permitido abordar los momentos inicial e intermedio de la administración municipal. A continuación nos proponemos identificar variaciones y continuidades, así como la estrategia discursiva del alcalde.

El lugar desde el cual emite el discurso (lugar de enunciación) en los dos primeros casos corresponden al ámbito público, en cambio que la entrevista estaría enmarcada en el nivel privado. Esta diferenciación sobre el lugar desde el cual el sujeto habla puede ayudar a comprender las variaciones en el discurso del alcalde. Mientras en el ámbito público el discurso analizado no identifica un adversario y se presenta como unitario, en el ámbito privado se enuncia un contradestinatario discursivo. Al variar el contenido en cada uno de estos ámbitos, se evidencia que el contexto de enunciación influye en el discurso, aspecto que se debe tener en cuenta al comparar la información.

La posición del enunciadore en el enunciado

El enunciadore en los tres momentos discursivos se ubica en un tiempo presente. El recurrir de manera frecuente a la historia le permite contrastar con las características particulares de la realidad actual. Para el alcalde, el acceso de los indígenas a los espacios de representación local podría expresar simbólicamente el inicio de un nuevo tiempo.

La referencia a Otavalo es reiterativa en los tres discursos, lo que evidencia un fuerte sentido de pertenencia local como una preocupación sobre la problemática de construcción de la identidad. El uso de la primera persona del singular es poco frecuente en estos discursos, por lo que se puede afirmar que el alcalde habla más desde un nosotros “inclusivo” y de un nosotros “exclusivo”.

El alcalde expresa una valoración positiva de los otavaleños, resalta las cualidades de su gente -iniciativa, creatividad, persistencia-, como las condiciones naturales, culturales y sociales particulares que favorecerían impulsar un proceso de desarrollo. El alcalde plantea también otras valoraciones sobre su propio discurso como en relación a

diversos temas de la realidad local que se expresan más explícitamente en los componentes descriptivos y programáticos.

La construcción de la destinación múltiple

La enunciación política se enuncia de tres formas diferentes a través de un prodestinatario, un contradestinataro y un paradesinatario. En los discursos de posesión y de mediados del mandato, el alcalde no construye un contradestinataro explícito. Es solamente en la entrevista, en la que se puede observar la configuración de un adversario discursivo. Se puede afirmar que esto obedece a que la candidatura indígena que triunfó en las elecciones a la alcaldía en el 2000, se estructuró en base a una propuesta de unidad, respeto a la diversidad cultural y de democratización de la gestión municipal, lo que condujo a que fuera apoyada no solamente por indígenas sino por un sector importante de blanco-mestizos urbanos y rurales.

Además, una vez conocidos los resultados electorales, los blanco-mestizos urbanos de Otavalo tenían ciertos temores de que el alcalde indígena fuera a mantener una segregación étnica hacia este grupo cultural, como también existían expectativas sobre el desempeño de un indígena en estos espacios de representación política.

Esto llevó a que la propuesta de campaña del alcalde se vaya fortaleciendo y adquiriera mayor reconocimiento. En este contexto, la unidad de blanco-mestizos e indígenas, constituye la premisa básica para alcanzar una gobernabilidad democrática, cumplir el programa de gobierno local y las propuestas de campaña.

El tercer discurso que se lo realiza también a mediados del mandato y está basado en la entrevista, permite avizorar la construcción de un adversario: la "sociedad blanco-mestiza tradicional", y un sector indígena que no apoya la gestión municipal. En el primer

caso, la referencia a la “sociedad blanco-mestiza tradicional”, le permite cuestionar a un sector blanco-mestizo alineado con los partidos políticos que históricamente han gobernado Otavalo y las relaciones de exclusión a los indígenas, y a partir de esto plantear su propuesta de una democracia incluyente e intercultural. En el segundo caso, critica a un sector de la dirigencia indígena que defiende una propuesta etnicista y un basismo en la representación política y en la participación electoral (cf. Diario del Norte: 3-10-2002)¹³.

En el fondo de estas controversias esta presente una disputa de sentidos sobre como construir la ciudadanía y la democracia en un entorno marcado por diferencias culturales y sociales.

El alcalde estructura un nuevo discurso identitario que toma en cuenta la diversidad étnico-cultural, reafirma los lazos de pertenencia local, promueve la participación ciudadana y la práctica de valores ético-políticos -justicia, igualdad, respeto- que aporten en la construcción de una sociedad democrática e intercultural. Este nuevo proyecto social plantea superar las desigualdades existentes, transformar las relaciones de poder tradicionales y dominantes, las instituciones y prácticas sociales excluyentes. Es decir, el discurso del alcalde insta una nueva manera de interpretar las relaciones culturales conflictivas a nivel local entre blanco-mestizos e indígenas, y puede contribuir a promover políticas de interculturalidad que apunten a la democratización de la sociedad.

La interculturalidad para el alcalde es concebida como un proceso a construir, el cual comprende igualdad de oportunidades de los diferentes grupos culturales en el gobierno local, el fortalecimiento de las identidades particulares, la construcción de nuevas formas de gestión política y de democratización del poder.

En el discurso inicial, los aliados o prodestinatarios para el alcalde son los concejales y concejalas, los miembros de su movimiento y los indígenas que apoyan su gestión. En el discurso intermedio, adquieren también esta condición las instituciones

(nacionales e internacionales) que apoyan al Municipio de Otavalo, las cuáles le permiten captar recursos para la implementación de obras sociales y de infraestructura. En la entrevista, los aliados coinciden con los del discurso de posesión. En los tres discursos, los convocados o paradesinatarios son "indios y mestizos", los cuales son nombrados de manera diferenciada.

Relaciones con otros discursos

Es común en los tres discursos analizados la referencia a la historia, a través de la cual se cuestiona la explotación y exclusión colonial. El uso del kichwa en el discurso de posesión del alcalde y la mención al poema, le permite valorar su cultura, a la vez que establece una ruptura discursiva con el discurso hispano hablante dominante. Al remarcar la diferencia, se hace evidente una disputa de sentidos latentes que pugnan por su reconocimiento.

En el discurso del alcalde, la intertextualidad se manifiesta a través de la alusión a la historia y la cita de un poema en kichwa. De esta manera, la presencia efectiva de un texto en otro tiene el propósito de generar nuevas significaciones.

Las entidades

El colectivo de identificación asociado al aliado o prodestinatario y que señala al "nosotros" es la sociedad indígena y blanco-mestiza, "los otavaleños", "nuestro pueblo", los que constituyen un "nosotros inclusivo". Por un lado, el "nosotros" enuncia de manera conjunta tanto a indígenas como a blanco-mestizos, por otro, las referencias al "pueblo" o a "los otavaleños", podrían designar implícitamente y contener a la diversidad cultural.

El alcalde, se siente parte de una pluralidad, pero a su vez establece diferenciaciones entre la administración municipal y los ciudadanos. En algunas ocasiones utiliza también el "nosotros" para referirse a los indígenas como grupo cultural particular.

Los colectivos de identificación asociados a los convocados o paradesinatarios que se encuentran en posición de receptores y que se presentan de manera fragmentaria son: indígenas (urbanos y rurales), mestizos, artesanos, niños, adultos, jubilados, minusválidos, entre otros, lo que expresaría una concepción descentrada de la sociedad. A nivel general se enuncia a "los otavaleños", a "la sociedad civil otavaleña", a "indios y mestizos", como colectivos a los cuales se busca persuadir.

Los colectivos de identificación (o entidades) permiten legitimar los enunciados y la estrategia política que implementa el alcalde de hacer evidente la diversidad cultural y social, y de establecer relaciones con sus aliados y con aquellos sujetos plurales a los cuales busca persuadir y convocar.

Los componentes

Básicamente, los discursos están organizados por los componentes descriptivos, prescriptivos, y programáticos, por medio de los cuales el alcalde construye una red de relaciones con las entidades del imaginario. Los componentes prescriptivos, propugnan que tanto blanco-mestizos e indígenas asuman un sentido más activo de la participación política y la construcción de una ciudadanía que tome en cuenta la especificidad cultural.

A través de estos componentes el alcalde también demanda un cambio de actitud para superar prejuicios y complejos coloniales –de inferioridad o superioridad racial- que no permitirían la construcción de una sociedad intercultural.

Los componentes descriptivos, permiten fundamentar los contenidos programáticos. Las descripciones difunden una valoración positiva de Otavalo que busca fortalecer la identidad local. El alcalde reconoce la existencia de un conflicto identitario entre blanco-mestizos e indígenas, cuestiona la noción de "otavaleñidad" y el racismo interiorizado en las relaciones cotidianas. Además, el alcalde reconoce que en los últimos años se ha presentado un proceso de transformaciones económicas y sociales que han modificado las relaciones tradicionales en la sociedad otavaleña.

Para el alcalde, 'la unidad' constituye una alternativa para avanzar en el progreso y desarrollo de Otavalo. El Plan de Vida, es concebido como el producto del proceso de diálogo y del respeto de las diferencias étnico-culturales. Asimismo, el municipio se concibe como un mediador/ facilitador del proceso de construcción de la interculturalidad.

El componente programático, proyecta el ideal imaginado en el discurso político. Se plantea que la implementación del Plan de Vida y la participación ciudadana permitirá emprender un modelo de gestión democrática y avanzar en la construcción de una sociedad intercultural. A más de estas propuestas programáticas se plantea promover el fortalecimiento de las identidades culturales, la construcción de espacios de diálogo intercultural, la resemantización e innovación simbólica; mantener la honestidad y transparencia en la gestión; el impulso de un desarrollo equilibrado entre el sector rural y el urbano; la construcción de nuevos valores, entre otras.

Estas propuestas se trata de implementarlas mediante un "ejercicio imparcial" y equitativo en la gestión el cual comprendería el establecimiento de relaciones que concedan igualdad de oportunidades a los diversos grupos culturales. La posición de "imparcialidad" que el alcalde manifiesta mantener podría aludir a la equidad como un principio para el ejercicio de su gestión, como también a una pluralidad política de la democracia orientada a estructurar una cierta forma de consenso, que se apoya en el

respeto o adhesión a ciertos valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad (cf. Mouffe, 1999).

El alcalde promueve una propuesta unitaria y desarrolla estrategias discursivas que eluden por el momento la modificación de las relaciones de poder. La no construcción de un adversario discursivo de manera explícita en los dos primeros discursos le permite constituirse en un referente de unidad de la sociedad otavaleña, por lo que posterga las contradicciones fundamentales para otro momento.

En esta línea interpretativa, el nombrar a sus adversarios discursivos, únicamente en la entrevista, podría interpretarse como una estrategia que evita confrontar abiertamente con estos sectores. Sin embargo, la construcción de la interculturalidad y de una nueva gestión democrática, implicará algún momento remitirse al conflicto y buscar los mecanismos e instrumentos para que la sociedad puede procesarlos colectivamente.

Al respecto, en base a los modelos de democracia en América Latina que plantea Kurt Weyland (1995)¹⁴, podemos caracterizar al modelo de gestión local de Otavalo, como de concertación. Al convocar a los diferentes actores a la participación –a los que tienen poder y a los excluidos- busca fortalecer la democracia local. La igualdad política esta limitada y los cambios sociales aspiran ser graduales y constantes. Esta estrategia no busca modificar las relaciones de poder de manera inmediata, por lo que evade las contradicciones, busca compromisos entre las partes y posterga los cambios redistributivos a largo plazo.

Por otra parte, será preciso tener presente que el discurso del alcalde es producto de determinaciones sociales y culturales concretas. El proceso de modernización capitalista de las últimas décadas generó procesos de cambios en la sociedad otavaleña. La creciente dependencia económica política de las comunidades indígenas hacia el mundo externo (cf. Korovkin, 2002), la emergencia económica de un sector de artesanos indígenas urbanos

que mantiene relaciones con el mercado global, el protagonismo del movimiento indígena en la escena política, la reducción y descentramiento del estado, han contribuido, entre otros factores, para que se vaya estructurando un régimen discursivo orientado a promover la democratización de los gobiernos locales y a transformar las relaciones culturales discriminatorias y excluyentes.

Es preciso también anotar que se observan algunas contradicciones en estos discursos. En el discurso de posesión, en una parte de su intervención en *kichwa* señala: “*Kunanmanta runakuna mishukunawan pakta shuklla yuyarikunata paktachispachari shuk mushuk ñanta charita ushanchik tukuipakllatak kulqui ashtawan shankanakuna tiachun*” [desde estos momentos los indios y los mestizos juntos debemos tener un solo pensamiento, para tener un nuevo camino, para todos que haya más dinero y que haya más trabajo].

Este planteamiento, por un lado reconoce la diversidad étnica, pero por otro insta una visión homogénea de la realidad al plantear un único sentido de interpretación posible. De esta manera, no se toma en cuenta la pluralidad y el papel constitutivo del conflicto en la convivencia democrática. Además, la orientación del desarrollo implícita en las afirmaciones anteriores tiene como referente central el crecimiento económico.

Al respecto, la propuesta de desarrollo local que se fundamenta en la sostenibilidad, es realmente el de una sociedad “modesta” más no rica. Es posible que algunas lógicas y racionalidades hegemónicas del desarrollo –asociadas al modelo neoliberal– hayan permeado “tanto en el sentido como en las prácticas de muchas de las experiencias y actores que impulsan el desarrollo local” (Vásquez, 2003:13). La propuesta de desarrollo sostenible –que es asumida desde los sectores sociales y el campo progresista– si bien plantea una estrategia productiva competitiva, promueve también el respeto de la naturaleza, alcanzar una mayor equidad social y el respeto cultural, perspectiva que –pese a

sus limitaciones- puede aportar a la construcción de la interculturalidad (cf. Endara, 1997:6).

El alcalde concluye su discurso de posesión evocando una parte de un poema *kichwa*: *Shuk shunkulla, shuk makilla, shuk shimilla, shuk yuyaylla runa kashpaka kana kanchic*, [un solo corazón, una sola mano, una sola voz, un solo pensamiento, si somos indios tenemos que serlo]. El contenido de este poema concibe a los indígenas como sujeto unitario.

Este poema apareció probablemente a fines de la década de los ochenta y comienzos de los noventa, en el contexto de la lucha por la tierra y las demandas de carácter étnico-cultural. Remite a un momento en que se concebía la interculturalidad como reforzamiento de la cultura propia. Su mención en el discurso de posesión del alcalde en el año 2000, se lo hace para referirse a la unidad del pueblo indígena. Visto desde otro lado, difunde también una visión homogeneizante que no da cuenta de la pluralidad y la diferencia al interior de este grupo cultural.

Se puede afirmar que los cambios sociales, culturales, económicos, tecnológicos y de la comunicación que estamos viviendo en los últimos años están modificando las experiencias cotidianas y las representaciones e imágenes que nos hacemos de la sociedad. Es posible que no estemos comprendiendo las implicaciones de estas transformaciones en nuestras realidades más inmediatas y que procedamos a comprender la realidad con matrices de pensamiento anteriores.

Estos cambios invitan a revisar y reformular los esquemas con los cuales interpretamos la realidad social y a reflexionar sobre nuestras capacidades para organizar las formas en que queremos vivir. En otras palabras, la comprensión de estas transformaciones sociales plantea la importancia de la dimensión cultural de la política (cf. Lechner, 2002:8-9).

Los discursos del alcalde toman elementos que son campo común de la política como: plan de desarrollo, diversidad, participación, democracia. Estos temas hacen alusión al desarrollo: “son cosas de las que hay que hablar” y forman parte del discurso social imperante. En otras palabras, el discurso del alcalde no está aislado, es parte de un universo mayor.

Es en este punto, que se puede hablar de la interdiscursividad, es decir, de la multiplicidad de otros discursos que se entrelazan para converger directa o indirectamente en el discurso presente. Podemos afirmar que el discurso del desarrollo local es diverso y heterogéneo, y en algunos casos, estas experiencias innovadoras pueden ser parte de propuestas anti-sistémicas o alternativas. El discurso del desarrollo local es también contradictorio, ambiguo, diluyente, con demasiadas preguntas por resolver. En cambio, el discurso neoliberal, es un discurso hegemónico que se presenta como “acabado” y “coherente”.

En base a estas reflexiones, las contradicciones existentes en el discurso de interculturalidad del alcalde podrían interpretarse como propias de un discurso que está en construcción. A diferencia del discurso neoliberal que ha logrado constituir su hegemonía en la sociedad, el discurso de la interculturalidad y el desarrollo local –como propuestas imperantes- están en un continuo proceso de innovación social.

Conclusiones

En los tres discursos analizados, el alcalde no define con claridad qué entiende por interculturalidad. Sin embargo, aparece relacionada a la diversidad étnica, la unidad entre blanco-mestizos e indígenas, la participación ciudadana, a la práctica de un conjunto de

valores -justicia, igualdad, pluralidad, respeto, honestidad- que promueven nuevas prácticas democráticas.

Para el alcalde Mario Conejo, la interculturalidad es concebida como un proceso en construcción, el cual forma parte de un nuevo proyecto de inclusión social y de democratización de la sociedad local. El alcalde reconoce que las relaciones entre blanco-mestizos e indígenas han sido conflictivas, por lo que plantea transformar estas relaciones de poder discriminatorias y excluyentes, como también a las estructuras e instituciones que reproducen estas prácticas sociales.

La construcción de la interculturalidad se piensa llevar a la práctica a través del fortalecimiento de las identidades, la creación de espacios de diálogo intercultural, la construcción de formas innovadoras de gestión política y de democratización del poder, y la práctica de nuevos valores ético políticos. Para el alcalde, la construcción de la interculturalidad demanda impulsar un proceso de unidad. El Plan de Vida constituye uno de los instrumentos de construcción de la unidad de los otavaleños y de un nuevo modelo de gestión democrática e intercultural.

Esta propuesta unitaria que promueve el alcalde para impulsar el desarrollo integral y equilibrado de Otavalo, comprende a su vez la implementación de estrategias discursivas elusivas que postergan los conflictos y contradicciones para un segundo momento. Empero, existe una disputa discursiva por la construcción de sentidos acerca de cómo concebir la identidad, por un lado la noción de la “otavaleñidad” —enmarcada dentro de la ideología del mestizaje— y por otro el de la construcción de una sociedad intercultural. Los adversarios discursivos: la sociedad blanco-mestiza tradicional y un sector de la dirigencia indígena que no apoya la gestión municipal, evidencia la existencia de una lucha por la legitimidad y por la hegemonía.

La falta de apoyo de la dirigencia del movimiento indígena local a la gestión municipal, como el proceso incipiente de organización social a nivel urbano, dificulta impulsar un proceso de democratización social desde “abajo” -y su articulación con los esfuerzos que emprende la institucionalidad local- lo que constituye una de las limitaciones en el proceso de participación ciudadana y de construcción de la interculturalidad. La existencia de un movimiento social débil y fragmentado conduce, entre otros aspectos, a que en los actuales momentos, la propuesta de la construcción de la interculturalidad sea impulsada fundamentalmente desde el gobierno local.

Por último, se puede afirmar que el discurso de la interculturalidad del alcalde en algunos momentos es contradictorio, no obstante, estas contradicciones podrían entenderse como propias de un discurso imperante que está en permanente construcción.

En el siguiente capítulo se realiza un análisis de la propuesta de interculturalidad expresada en el Plan de Vida de Otavalo, y las percepciones que tienen diferentes actores sociales y ciudadanos sobre la construcción de esta propuesta en la sociedad local.

NOTAS:

¹ La participación electoral en Otavalo se realizó fundamentalmente a través del Partido Socialista. Dirigentes indígenas como Fausto Jimbo, José María Cabascango, en la década de los ochenta son referentes iniciales de esta participación electoral.

² La resolución de la cámara edilicia del Municipio de Otavalo de impedir la participación de una indígena en la elección de la Reina del Yamor, o las intenciones de cambiar de lugar el monumento de Rumiñahui del parque central, a más de expresar las contradicciones históricas y el conflicto étnico no resuelto, estas coyunturas permitieron que indígenas y un sector de blanco-mestizos fueran planteando la necesidad de la unidad y respeto de la diversidad cultural.

³ El levantamiento del 21 de enero, de acuerdo con Barrera (2001:46) provocó a su interior una equívoca "inflación" de las expectativas a las que puede arribar la movilización indígena.

⁴ Marcelo Valdospinos, candidato de la coalición Izquierda Democrática, Movimiento Popular Democrático, Partido Socialista-Frente Amplio, alcanzó un 19,65%. Carmen Yamberla, del Movimiento independiente Valle del Amanecer, 16,5%. Fabián Villarreal del Partido Roldosista Ecuatoriano y candidato a la reelección obtuvo el 12,58%. Julián Muenala del Movimiento Independiente Nuevo Amanecer, el 3,79%, y Enrique Castañeda, candidato del Movimiento Rumiñahui, el 1,51% (Véase, TSE, Resultados electorales, 2000)

⁵ La ID y el PRE, obtienen 19 juntas parroquiales (40%), y el Movimiento Independiente Valle del Amanecer, 5 juntas (11,1%).

⁶ Para Ramírez (2001a:21) el ámbito local constituye "un espacio privilegiado para la reconstitución de lógicas democráticas en la gestión pública", debido a que en este nivel el Estado y la sociedad se asocian con mayor intensidad a partir de la discusión de las demandas y de los intereses locales y sociales, de manera que estos puedan "confrontar y producir proyectos de conducción política para la ciudad".

⁷ Para Lechner (1984:163), el consenso consiste en el reconocimiento recíproco por medio del cual se forman y delimitan las identidades colectivas. Al concebir la reciprocidad como un objeto de interacción, "el consenso adquiere un carácter procesual y flexible".

⁸ El convocar a los dos grupos culturales blanco-mestizos e indígenas, puede simplificar la diversidad cultural e invisibilizar la presencia de otros grupos como los afroecuatorianos.

⁹ El desarrollo local puede remitir a diversas posibilidades de implementación con sus respectivas variantes internas, las que según Torres (2003:60-66) pueden ser: la democracia participativa, el municipalismo, las regiones, la descentralización, la sociedad civil y el mercado. Esto demuestra que el desarrollo local es diverso y heterogéneo, y que existen diferentes posibilidades de innovación y diferentes perspectivas de acción en el territorio y con los municipios.

¹⁰ Se refiere a la Unidad de Participación y Diálogo Intercultural, equipo municipal asesor y facilitador del proceso de participación ciudadana.

¹¹ Coraggio (1998:55-56) al hablar sobre la idea del desarrollo local señala que la cuestión central no está en el significado de lo local sino en el sentido del desarrollo. Este autor destaca que el objetivo al que habría que apuntar es hacia el desarrollo humano. Por desarrollo humano se refiere no únicamente a la satisfacción aparente de las necesidades mínimas, sino a la reproducción ampliada de la vida, la reproducción sin límites de la calidad de vida, en contraposición a la fuerza del capital que acumula sin límites. Lechner (2002:5) complementa estas afirmaciones al señalar que el desarrollo humano "es un proceso donde las personas sean sujeto y beneficiario efectivo del desarrollo". De acuerdo a este enfoque, el desafío principal es fortalecer a las personas como actor individual y colectivo.

¹² En el 2002, de los siete concejales que conformaban el Concejo Municipal de Otavalo, solo uno de ellos era indígena. El alcalde y su movimiento político tenían únicamente dos concejales al interior del Concejo Municipal.

¹³ Esto nos puede inducir a afirmar que no necesariamente todas las propuestas del movimiento indígena pueden ser democratizadoras e interculturales.

¹⁴ Weyland (1995) presenta cuatro modelos políticos de democracia en América Latina. Estos modelos los identifica a partir de las diferentes formas de participación política en relación a las dimensiones de cantidad y la intensidad. Desde una visión de arriba hacia abajo, identifica al populismo (líder y masas) y a la concertación (organización de intereses). En cambio, desde una perspectiva de abajo hacia arriba ubica al liberalismo (ciudadanos individuales) y al basismo (movimientos sociales). Estos diferentes tipos de democracia condicionan las instituciones y prácticas democráticas, a la vez que nos permiten analizar la calidad de una democracia.

CAPITULO III

GOBIERNO LOCAL, INTERCULTURALIDAD Y PERCEPCIONES DE LOS ACTORES SOCIALES

“...somos singulares, o sea pedacitos de plural”.

Mario Benedetti

Este capítulo analiza la propuesta de interculturalidad expresada en el Plan de Vida de Otavalo 2002, examina las percepciones que tienen los diferentes actores sociales y ciudadanos sobre la construcción de esta propuesta en la sociedad local. Explica también el significado que los entrevistados atribuyen a la identidad, la interculturalidad y las percepciones que tienen de la gestión del gobierno municipal. Para el análisis de las percepciones ciudadanas se toman en cuenta las entrevistas realizadas entre octubre y diciembre del mismo año, así como los resultados de las encuestas que se aplicaron en marzo y abril del 2004.

Los cambios en Otavalo en la segunda mitad del siglo XX

Para contextualizar las percepciones de los entrevistados y tener presente algunos aspectos fundamentales que han influido notablemente en el proceso de construcción de la interculturalidad, se procede a realizar una revisión de los principales cambios ocurridos en Otavalo en estas últimas décadas. En estos cambios mucho incidió el proceso de modernización capitalista emprendido a partir de la implementación de la reforma agraria de la década de los sesenta y setenta que aceleró la transformación de la hacienda serrana,

amplió el mercado interno y la monetarización, cuanto por las diversas políticas estatales de las dos décadas siguientes y parte de los noventas.

Para Korovkin (2002: 68) hasta mediados del siglo XX, “la mayor parte de las comunidades indígenas de Otavalo combinaban una agricultura de subsistencia con la artesanía y el servicio laboral en las haciendas”. Se puede afirmar que la tradición comercial de los indígenas otavaleños tiene sus antecedentes en los antiguos mindaláes. En la parte norte del actual Ecuador, los pueblos andinos establecieron un complejo sistema de trueque y comercio extraterritorial, que se mantuvo durante el incario y la colonia. Los mindaláes, a diferencia de la demás población indígena, estaban libres de tributos en trabajo y en productos, y pagaban tributos únicamente en oro. Se especializaron en el comercio de productos exóticos y tenían el privilegio de vivir fuera de las comunidades indígenas (Salomón, 1980: 167-9).

Korovkin (2002: 69) señala que no necesariamente se debería identificar a las culturas indígenas con “la producción de valores de uso e instituciones comunitarias”. La autora argumenta que existen varias tradiciones culturales indígenas, no sólo la comunitaria, sino también la de los comerciantes. Esta tradición *mindala* en la década de los sesenta contribuyó al desarrollo de artesanías comerciales en Otavalo.

Además, los indígenas de Otavalo tienen una tradición textil particular, cuya producción fue mejorada primero por los incas y luego también por los españoles (Ibid.). En la colonia se establecieron obrajes –centros de manufactura textil- para asegurar la fuerza de trabajo indígena y obtener dinero a través del comercio con los principales centros urbanos y mineros¹ (Rueda, 1987:22). Debido a que se conocía que los otavaleños eran muy industriosos en la elaboración de tejidos, el tributo impuesto por el sistema colonial a los indígenas consistía principalmente en mantas y ropa, las que relegaron a la contribución en algodón (Ibid. p. 22, 27). A mediados del siglo XVIII, los obrajes estaban

integrados a las haciendas y su producción se destinaba básicamente al mercado local, y también una parte al mercado exterior (Ayala, 1994:48). La recesión de la producción textil, hizo que la producción agrícola adquiriera más importancia.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX eran pocos los obrajes que continuaban funcionando, y su producción estaba orientada a abastecer principalmente al mercado interno². De esta manera, las elites blanco-mestizas, no pudieron industrializar la producción de tela para competir con los productos que a bajos precios se importaba de Inglaterra (Kyle, 2001:90).

La desaparición de los obrajes contrajo temporalmente la producción textil en Otavalo. Trabajadores textiles de los antiguos obrajes instalaron pequeños talleres artesanales en sus casas y empezaron a producir tela –como el paño o casimir– que se vendía a precios bajos en relación con las telas importadas (Korovkin, 2002: 70; Kyle, 2001:91). Estos trabajadores fueron innovando paulatinamente sus telares tradicionales lo que les permitió mejorar y diversificar la producción, a la vez que incorporaron la mano de obra familiar a este proceso productivo (Kyle, 2001:92). La producción textil artesanal se comercializaba en el mercado local, pero además, se abrieron nuevos mercados con otras regiones del Ecuador como también con Colombia. Con el tiempo, adquirieron una capacidad productiva independiente y se transformaron en “empresarios indígenas” los que continuaron, con la tradición textil anterior³ (Op. cit., p. 70).

A mediados de siglo XX, las familias indígenas prósperas existentes en Otavalo eran una pequeña minoría (Korovkin, 2002: 70). La mayoría de los indígenas-campesinos permanecían atados a relaciones hacendatarias y estaban parcialmente incorporados en la economía de mercado. Elaboraban artesanías a nivel familiar y las distribuían localmente, a diferencia de las familias indígenas empresariales que habían ampliado su influencia comercial interna y externa (Ibid.). En los años sesenta, la actividad comercial hizo que los

productores empresariales indígenas cada vez mantengan una mayor articulación con los centros urbanos, por lo que algunas familias se fueron estableciendo en la ciudad de Otavalo.

La política de industrialización por sustitución de importaciones propiciada por los gobiernos durante las décadas de los sesenta y setenta promovieron la industrialización de diferentes sectores de la economía. Paulatinamente, se fue reemplazando el hilo y tejidos artesanales por materia prima y telas industriales, lo que debilitó la economía de los artesanos indígenas-campesinos. Además, la modernización influenció también en el cambio de costumbres y patrones de consumo a nivel rural, lo que hizo que vaya disminuyendo el uso de prendas de vestir consideradas tradicionales. Mientras la artesanía indígena-campesina experimentaba un debilitamiento –debido a estos cambios-, la artesanía empresarial indígena, alcanzaba un incremento de su demanda, relacionada con el auge de la producción petrolera y el crecimiento del turismo⁴ (Korovkin, 2002:71).

Muchos años antes, también algunas familias prósperas de Peguche, descendientes de los trabajadores de los obrajes que habían aprendido el oficio de tejer en escala comercial se emplearon en la industria textil nacional. Luego de años de trabajo en la ciudad y de contar con un capital, aplicaron sus experiencias adquiridas en estas fábricas textiles a la producción doméstica. Estas familias comenzaron a “sustituir los telares de pedal con los telares eléctricos y a usar el hilo sintético en vez de lana” (Korovkin, 2002:86).

Las políticas de modernización en el sector textil industrial, motivaron a que varias fábricas textiles de Otavalo y Quito adquirieran equipos modernos. Los tejedores de Peguche, compraron estos telares con el propósito de aumentar la producción. Las estrategias desarrollistas del gobierno de promoción de las artesanías indígenas como el

apoyo de instituciones de cooperación extranjeras aportaron en la capacitación, y en la elaboración de nuevos diseños y productos (Korovkin, 2002: 87; cf. tb. Kyle, 2001:95-6).

En la década de los años sesenta, los artesanos indígenas cambiaron su estrategia de producción y comercialización de los textiles indígenas. En lugar de los paños o telas de casimir ‘inglés’, la producción comenzó a adecuarse en relación al mercado local para turistas y a la demanda de artesanías indígenas en el exterior (Kyle, 2001:94). De esta manera, asumían una identidad cultural, la que a su vez les permitía vender sus productos.

En la década del setenta se cristalizaron algunas obras de infraestructura que contribuyeron a dinamizar la economía local. La construcción de la carretera Panamericana Quito-Otavaló en 1973, y la construcción de la “Plaza de los Ponchos” en 1972, marcaron el inicio de un período nuevo para la comercialización de artesanías con el mercado global y para la promoción del turismo (Ibid., p. 91).

Estos cambios económicos y sociales que continuaron intensificándose en esta década, contribuyeron también al crecimiento de la nueva clase comerciante indígena otavaleña. La expansión de las oportunidades sociales y educativas le permitió consolidarse como clase así como enfrentar en mejores condiciones su inserción en el mercado (Ibid., p. 94).

Los procesos de reforma agraria de 1964 y de 1973, resultaron limitados al no emprender un real proceso de redistribución de la tierra. La escasez de la tierra, condujo a que algunas comunidades indígenas –cercanas a los centros urbanos- diversificarán sus actividades productivas como alternativa para mejorar sus condiciones de vida y como complemento de los débiles ingresos de sus parcelas. En algunos casos, estas otras alternativas pasaron a predominar en sus estrategias desplazando las actividades agropecuarias a un segundo plano como fuente de ocupación de la mano de obra (Martínez, 2000a: 21-2)⁵.

El trabajo asalariado –en el sector de la construcción y en las empresas de flores-, el desarrollo del comercio y de las artesanías, la migración, pasaron a constituirse en actividades centrales en la generación de empleo y obtención de ingresos para las familias indígenas. Estas actividades económicas contribuyeron a intensificar la relación urbano-rural durante las tres últimas décadas. En el caso de Otavalo, el desarrollo de la artesanía comercial se convirtió en una alternativa familiar y comunitaria frente al proceso de desintegración de las comunidades. La mayoría de las pequeñas empresas textiles de indígenas otavaleños incorporan mano de obra asalariada de las comunidades. Korovkin (2002: 93) encuentra que a pesar de recibir salarios bajos y trabajar largas jornadas, los trabajadores indígenas textiles todavía tienen un mínimo de seguridad económica y de identidad cultural en relación con los migrantes urbanos (v. tb. Martínez, 2000b: 27).

Esta autora también observa que la desaparición paulatina de ciertos rasgos comunales como el trabajo recíproco y los gastos ceremoniales permitió el crecimiento de “nuevas elites económicas” (Op. cit., p. 95). Estas elites estaban conformadas no sólo por los comerciantes indígenas prósperos, sino también integraban a un conjunto de profesionales e intelectuales indígenas, que se empeñaron en valorar su cultura e identidad en el contexto de la nueva realidad contemporánea. Los intelectuales indígenas otavaleños contribuyeron notablemente en la constitución del movimiento indígena a nivel local y nacional⁶.

Por otra parte, el movimiento indígena, a través de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura, FICI -que se estructuró en 1973-, contribuyó en la lucha por la tierra, en la abolición de las instituciones y prácticas que habían convivido por muchos años bajo el sistema hacendatario -la faena, los diezmos y primicias, la usura, el comercio del alcohol, entre otros-, como también en una lucha por la afirmación cultural del pueblo *kichwa* (Korovkin, 2002: 140).

El auge económico del período desarrollista y la escasez de tierras aceleró el proceso de migración a las ciudades. En la mayoría de los casos, los indígenas de las comunidades optaron por la migración temporal y estacional⁷. La migración les permitía ahorrar dinero con el cual podrían iniciar una unidad productiva familiar en el campo de las artesanías, o para complementar los limitados ingresos de sus parcelas. En cambio, los comerciantes indígenas emprendieron en las últimas décadas del siglo XX, una migración al exterior, particularmente hacia los Estados Unidos y Europa.

A fines de la década de los ochenta, los jóvenes indígenas de las comunidades aledañas a Otavalo, conformaban grupos de música para migrar fuera del país. La perspectiva de estos jóvenes es obtener un capital inicial para emprender la producción y comercialización de artesanías. A fines de siglo los otavaleños estaban presentes en diferentes partes del mundo y habían asumido una ciudadanía global.

El “agotamiento” del modelo desarrollista, dio paso en la década de los ochenta y noventa, a la aplicación del ajuste y las políticas neoliberales. La transnacionalización y globalización económica y la cada vez más inserción de la economía ecuatoriana en el mercado mundial contribuyó a que los comerciantes indígenas establecieran una mayor articulación a este mercado. La comercialización externa de sus propios productos y la de otros grupos indígenas, permitió a los artesanos empresarios otavaleños alcanzar un nicho en el mercado global para las artesanías (Kyle, 2001:85).

En este período, la comercialización de artesanías y la producción textil se incrementan. La modernización de los telares aumenta los volúmenes de producción, a la vez que las pequeñas empresas textiles proceden a la contratación de mano de obra asalariada. En muchas ocasiones, se produce también una transformación continua de trabajadores asalariados en productores independientes. Los artesanos empresarios para reclutar y retener la mano de obra -en sus talleres- utilizan los lazos de parentesco y

reciprocidad (Korovkin, 2002:89). Los productores de artesanías a nivel familiar distribuyen la producción al mercado local y regional.

En cambio, la artesanía empresarial indígena a más de cubrir el mercado turístico local orienta la producción a la exportación. La expansión del mercado condujo a la consolidación de una elite indígena, que en términos de ingresos y patrones de consumo, se identificaban con los de la clase media y alta de Otavalo. Este sector, compraban terrenos, construían edificios, invertían en transporte, turismo y en la educación de sus hijos⁸.

Durante las dos últimas décadas, la aplicación de las políticas de ajuste estructural y los programas de estabilización no lograron detener el deterioro de las condiciones económicas y sociales de los sectores mayoritarios de la población. Las políticas implementadas aumentaron la incertidumbre sobre el futuro del sector artesano comercial. Los comerciantes otavaleños se beneficiaron de la liberalización del comercio regional, pero fueron afectados junto con otros sectores empresariales, por la inestabilidad financiera de los años noventa (Ibid.). Además, el ajuste condujo a un creciente debilitamiento de la democracia y una persistente resistencia social -debido a su carácter concentrador y excluyente-. En estos últimos años, la adopción de un esquema de dolarización (en enero del 2000) y el particular contexto político internacional -como los sucesos del 11 de septiembre y las repercusiones del Plan Colombia- han influenciado en una relativa disminución de turistas en el mercado local, como ha restado competitividad a las artesanías ecuatorianas en el mercado regional y global.

El Plan de Vida

El plan de desarrollo estratégico cantonal denominado "Plan de Vida" es el resultado de la participación de diversos actores sociales en talleres parroquiales y en los

dos foros cantonales que se realizaron el 6 de diciembre del 2000 y el 18 de abril del 2001. En estos talleres y foros los participantes trabajaron en diferentes mesas temáticas y el plan recoge la sistematización de los problemas y propuestas expresados en estos eventos. El Plan de Vida fue aprobado por el Concejo Municipal, lo que significa que los lineamientos y propuestas de este plan deben ser tomadas en cuenta por el gobierno local en la formulación de sus políticas y en su gestión.

El Plan de Vida describe un conjunto de problemas presentes en la realidad del cantón Otavalo a la vez que plantea alternativas de acción a los mismos. También, estructura una visión colectiva de futuro y se determinan las potencialidades con las que cuenta el cantón.

El aspecto central de la propuesta general del Plan de Vida apunta a la construcción de un “Otavalo unido y organizado”, para lo cual se plantea tener presente los principios del diálogo, la participación, la equidad y la interculturalidad.

El plan está estructurado en dos partes fundamentales. La primera, describe las denominadas “políticas integrales permanentes” que constituyen ejes transversales a tomarse en cuenta en el desarrollo integral de Otavalo y son: el medio ambiente, la interculturalidad, la equidad de género y el generacional. La segunda parte, en cambio, describe las “áreas de desarrollo humano integral” que están conformadas por los siguientes componentes de: organización y participación ciudadana; gobierno municipal; salud; educación; artesanías, pequeña y mediana industria; turismo; ciudad; y desarrollo rural.

La interculturalidad en el Plan de Vida del Gobierno Municipal de Otavalo (2002) es considerada una política integral permanente, por cuanto se considera que está presente de manera constante en la sociedad. El eje transversal de “cultura e interculturalidad” en el Plan de Vida tiene como objetivo:

“Hacer de Otavalo una sociedad con una fuerte identidad, que practique la interculturalidad, en base a una educación con renovado currículo cantonal, donde la sociedad conocedora y orgullosa de sus raíces tenga actores e instituciones coordinadas en su accionar y que cuente con espacios y presupuestos suficientes y eficientes para la labor cultural” (p.14).

Este objetivo propugna fortalecer el sentido de pertenencia de los otavaleños y promover la educación intercultural como elementos que aportarían a construir una democracia que exprese la diversidad y particularidades culturales de Otavalo.

La importancia que se atribuye al aspecto educativo formal hace que se invisibilicen otros aspectos indispensables en el proceso de construcción de la interculturalidad -como la salud y el medio ambiente, la producción, la comunicación, entre otros-, de manera que permitan abordar el tema desde una perspectiva del conjunto social. Además, en la formulación de este objetivo, persiste una visión restringida de la cultura que se limita a fomentar la actividad cultural, asimilando a ésta únicamente lo artístico.

A diferencia de esta posición, el presente trabajo parte de la premisa de que la interculturalidad forma parte de los procesos culturales, sociales y políticos que intentan confrontar la desigualdad y el problema del poder. Esto plantea también la necesidad de transformar las instituciones como las prácticas de la vida cotidiana donde se reproducen la discriminación de clase, étnico-racial, de lugar, género, edad, relaciones que necesitan ser pensadas y resignificadas —de manera que posibiliten el surgimiento de nuevas prácticas e instituciones- como parte de un nuevo proyecto de sociedad democrática (cf. Walsh, 2002b:4).

En este mismo objetivo, la identidad aparece relacionada al conocimiento y orgullo de las ‘raíces culturales’, en cambio que la interculturalidad es concebida como una práctica social. La última parte de este objetivo se refiere a los actores e instituciones, que

aparecen como dados o preexistentes, quienes deben coordinar acciones y contar con un presupuesto adecuado para emprender la actividad cultural. La afirmación anterior expresa una forma de concebir la interculturalidad la cual conlleva a que ésta sea impulsada solo por los actores e instituciones culturales.

Las propuestas sobre cultura e interculturalidad que se plantean en el Plan priorizan la acción institucional por sobre la acción colectiva de los sujetos sociales, así como hacen énfasis en la promoción artística y la organización de eventos culturales, la formación de gestores culturales, y el fortalecimiento de las manifestaciones culturales.

Desde una perspectiva que busca profundizar la democracia, se puede afirmar que la interculturalidad es parte de un proceso de carácter político más amplio que implica no solo propiciar el desarrollo cultural sino transformar las subjetividades y relaciones excluyentes y discriminatorias, como la constitución de sujetos sociales que participen en el reconocimiento de sus derechos y participen activamente en la construcción de la nueva sociedad intercultural.

Las percepciones de los otavaleños sobre la interculturalidad.

El análisis de las percepciones se basa en las entrevistas realizadas a los ciudadanos otavaleños. Para el efecto, se seleccionó una muestra que procuraba tomar en cuenta la representatividad social de los diferentes sectores de la población. Esta muestra, que de ninguna manera es afinada, incluye a: representantes de gremios artesanales, instituciones culturales, organizaciones indígenas, funcionarios municipales, medios de comunicación, profesionales, intelectuales y ciudadanos en general. Además, toma en cuenta el género, la edad y el aspecto étnico-cultural en su conformación.

Debido a que las entrevistas requerían un nivel mínimo de información sobre la propuesta de interculturalidad del alcalde, estas se dirigieron fundamentalmente a sectores medios de la sociedad otavaleña.

A continuación se examinan las percepciones que tienen los otavaleños sobre el proceso de construcción de la interculturalidad en Otavalo. Con fines metodológicos se dividen los planteamientos de los entrevistados en tres grandes ejes temáticos: identidad, interculturalidad y gestión pública. Estos ejes nos permitirán analizar las coincidencias, así como las diferencias y conflictos existentes en las percepciones de los entrevistados.

1. Identidad

Para la mayoría de los entrevistados indígenas y blanco-mestizos, la identidad constituye un valor, una cualidad importante de cada grupo cultural y esta asociada al conocimiento del origen o procedencia de las culturas, a la historia, a la convivencia con el otro:

[Debemos] "primeramente entender qué somos y de dónde provenimos cada uno de nosotros [...] Cada uno debemos saber nuestra propia historia, la historia de nuestras familias y también convivir con las demás personas, convivir con los mestizos, convivir con nuestros propios indígenas, y de esa manera se puede construir la interculturalidad" (MO-LM:2).

"Cuando tu tienes conciencia de tus raíces, de lo que tú eres, de tu bagaje cultural, en donde quiera que estés no vas a sentir vergüenza, no te vas a sentir mal, te vas a sentir orgulloso" (JMQ:6; véase tb. entrevistas MV:4; JI:5; WM:8).

Este planteamiento, para algunos blanco-mestizos, aparece asociado a la percepción de pérdida de la identidad, identificada como un alejamiento del origen:

"Se van perdiendo las tradiciones, las identidades de las respectivas culturas y de las mismas razas [...] Las nuevas generaciones [...] ellos ya no tienen ningún rasgo de actitud, me refiero a su vestimenta, a su comportamiento, a su forma de hacer la vida, perdieron lo que realmente tenían de indígenas y tampoco están en el grupo que es el no-indígena" (PB:4).

Lo anterior, podría expresar por un lado, algunas percepciones del cambio cultural, y por el otro, una concepción no dinámica de la cultura, la cual considera que los jóvenes indígenas se han alejado de la tradición y de lo propio. Los jóvenes indígenas entrevistados evidencian también estos cambios –que traspasan la delimitación simbólica entre lo propio y lo ajeno-, a la vez que nos muestran el proceso “paradójico” de construcción de la identidad:

"El verles a los guambras sin su vestimenta tradicional, a veces dan la idea de que son jóvenes que están descarriados, que ya no saben ni que son. Pero si les preguntas a ellos cómo te defines, entonces ellos dicen “soy indígena” y hasta el último defienden “ser indígenas” (JCL:5).

"El indígena cosmopolita, no le importa hacer cualquier cosa, pero es indígena, está orgulloso de una identidad, a veces media paradójica, incongruente con su legado histórico, pero de alguna manera se siente parte de una colectividad" (JCL:6).

En muchas ocasiones, los jóvenes se apropian de algunos elementos de la cultura hegemónica y los organizan y reinterpretan en relación con su cultura:

"Antes [en el fútbol] se ofrecían trofeos, ahora el premio es un ‘toro’, [...] porque el trofeo es verle y adorarlo, y después tener en una sola casa [...] La idea del ‘toro’ salió es porque con algo hay que festejar. Bueno, entregaremos el trofeo, entonces el ‘toro’ nuevamente viene a ser eso, el centro, por ejemplo donde le matan, todos los jugadores van, si es que son casados con su respetiva esposa, familia y todo, nuevamente estamos retornando a hacerle solidario, a compartir [...] Siempre a una tendencia globalizadora, siempre hay una respuesta de identidad local" (JI:7-8).

Estas percepciones acerca de la identidad de los jóvenes indígenas no hacen necesariamente una referencia al pasado, sin embargo, expresan un sentido de pertenencia identitaria individual y colectiva a pesar del proceso de cambio y transformación cultural.

También la identidad –para ambos grupos culturales- aparece relacionada con el orgullo, es decir, con aquella valoración y estima que se tiene hacia el grupo cultural de pertenencia:

"Ahora hay un orgullo intrínseco en reivindicar el mestizaje y reivindicar el ser indio" (GS:3; ver tb. entrevista LDT:4; JCL:1).

Este sentimiento de “orgullo” deviene también en la afirmación identitaria y en la revalorización cultural:

"Antes nuestros mayores protestaban pero agachaban la cabeza. Si estaban en los buses les decían, usted no puede estar sentado aquí y no hacían caso, era una forma de protestar, no hacer caso. Se callaban y no se movían, era una forma de protestar. Ahora no, ahora no se callan, ahora peleas, es una protesta más frontal; hay una actitud de más orgullo ... en la juventud más que nada (JCL:9; véase tb. JCL:4).

A más de las coincidencias y características anotadas, la mayoría de entrevistados mantienen diferentes concepciones sobre la identidad. Para un sector de intelectuales blanco-mestizos entrevistados, la identidad esta relacionada con la “otavaleñidad”, la cual es concebida como una expresión histórica, un sentimiento de adscripción con la naturaleza, el origen, la cultura:

[La otavaleñidad] "es una expresión histórica que nos hace muy cariñosos, muy orgullosos de nuestras vertientes indígenas, mestizas e hispano inclusive" (MV:6).

"La otavaleñidad es un sentimiento de identificación del hombre con la naturaleza [...] del hombre con los valores culturales [...] del hombre con la provincia, con el lugar natal, con el lugar de origen" (PC-HJ:3).

Sin embargo, la "otavaleñidad", como adscripción identitaria, no pertenece a todos los grupos culturales que conforman Otavalo, esta es reivindicada por una matriz cultural específica. Valdospinos (2002:1) deja en claro esto en el editorial de la Revista Testimonio, cuando manifiesta que:

"...la vertiente blanca mestiza encuentra en la otavaleñidad, su raíz y su filosofía. Aspiramos que la vertiente indígena, respondiendo a realidades históricas encuentre en el Señorío Carangue e inclusive Cayambe, su raíz" (Valdospinos, 2002:1).

Desde esta visión, la otavaleñidad, privilegia la construcción de una identidad blanco-mestiza, y si bien reconoce la existencia de otros grupos culturales como el indígena, establece una demarcación simbólica que marca la diferencia cultural entre uno y otro grupo.

Además, este reconocimiento de la diversidad cultural, apunta a que los indígenas se incorporen a la matriz blanco-mestiza dominante de manera subordinada. Es común, por tanto, que en muchos rituales o efemérides históricas de quienes mantienen esta visión, se recree este tipo de concepción donde los blanco-mestizos ilustres y notables son exaltados y representados como "los faros luminosos de la otavaleñidad", mientras que los indígenas son invisibilizados, representación asimétrica que expresa la desigualdad étnica y cultural (cf. *Ibíd.*, p. 1).

Los intelectuales indígenas entrevistados cuestionan esta concepción excluyente de la "otavaleñidad":

“Aquí la ‘otavaleñidad’ se quiere dar desde los ilustres Otavaleños entre comillas, pero el momento que se quiere incorporar conocimientos, ritualidades de la cultura indígena, ahí ya no quieren reconocer como ‘otavaleñidad’ ” (LDT:12).

Esta afirmación última apunta a poner en evidencia las relaciones de poder y jerarquía, así como la existencia de diversas culturas, por lo que cuestiona las narrativas de la identidad local / nacional homogeneizantes y plantea el reconocimiento de la diferencia cultural.

Los indígenas entrevistados producen un discurso de la identidad que no es homogéneo. Un sector de intelectuales indígenas fundamentan su identidad en relación con lo andino, que evoca la idea de una civilización anterior de la que descienden y con la cual mantienen vínculos históricos. Además, los cambios presentes son interpretados en relación con la cosmovisión indígena.

Para este sector de intelectuales indígenas, la cosmovisión andina del tiempo - visión cíclica-, y del espacio aparece entrelazada con elementos míticos:

“Habría que pensar de que se trata de culturas y civilizaciones con un gran contenido humano, social, cultural, político, administrativo, religioso sumamente estructurado, se trata de esas culturas. Somos el rezago, somos las sobras de eso, pero tenemos todavía, entonces a partir de ello nosotros podemos entender de que estamos en el Pachakutik (LDT:4).

“Nosotros tenemos un dispositivo completamente diferente desde un lado de la cosmovisión [indígena], desde un lado de la percepción, del manejo de otras situaciones como cultura, yo creo que nosotros nos hemos manejado bastante con este dispositivo identitario con el cual se está manejando, inclusive políticamente, es la vuelta hacia el Pachakutik. ‘Pacha’ es el tiempo y el espacio. ‘Kutik’ es lo que vuelve, de cierta manera es una reorganización del tiempo y del espacio, tiempo y espacio íntimamente unidos, que en nuestra vida cotidiana era tan manejada por siglos, por cientos y miles de años” (LDT:4).

“Ese es el [...] dispositivo con el cual contamos y estamos completamente seguros, es lo que nos da seguridad cultural, querámoslo o no, cada 500 años se tiene que venir una hecatombe y se tiene que venir la reformulación de las cosas, en cuatro Pachakutiks, viene el cambio total, cambio de filosofías, cambio de pensamiento, paradigmas nuevos y se rompe con lo anterior, lo que pasó hace dos mil años” (LDT:5).

Estos planteamientos indianistas, que defienden la existencia de una “cultura propia”, “reivindican –en palabras de Hernán Ibarra- la existencia de una sociedad indígena con sus propios valores que ha persistido a pesar de la opresión histórica” (Ibarra, 1999: 88). Además, señalan “la existencia de un saber indígena que podría dar lugar a una ciencia” (Ibíd. p. 89).

Sin embargo, la revalorización de lo indígena, no se ha realizado solamente desde este grupo cultural. Muchos años antes a este esfuerzo, intelectuales blanco-mestizos asumieron una defensa y valoración de lo indígena, aunque persistía la idea de integrarlos a la sociedad nacional. Además, para estos pensadores, los indígenas eran considerados como un lastre para el desarrollo y modernización del Estado.

A mediados del siglo XX, indigenistas otavaleños blanco-mestizos, emprendieron la construcción del monumento a Rumiñahui que se encuentra ubicado en el parque central:

"Quién coloca el monumento a Rumiñahui aquí en Otavalo es Enrique Garcés, que es una de las figuras blanco-mestizas más altas apoyado por la ‘Colonia de otavaleños 31 de Octubre’, residentes en Quito. No hay ninguna participación indígena. No es una idea indígena, es una idea blanco-mestiza" (MV:7).

Reconocer los orígenes de la nacionalidad ecuatoriana en lo indígena apuntaba a legitimar la construcción de una identidad nacional blanco-mestiza única y homogénea (cf. Muratorio, 2003:363). Esta representación identitaria, reivindica a los héroes indígenas a la vez que defiende el mestizaje como ideología que busca construir la homogeneidad y el progreso en base de la exclusión de las diferencias culturales. Los indigenistas desarrollaron una crítica social a favor de los indios, cuestionaron su marginación a la vez que consideraron los problemas sociales como propios de estas poblaciones pero que

podrían modificarse a través de la educación y la integración a la nación (cf. Clark, 1998:276).

También se puede observar la presencia de un discurso no indianista, es decir, aquel discurso que si bien realiza una revalorización histórica de la cultura indígena, establece la necesidad de su articulación con el otro (cf. Ibarra, 1999:91-2). Este discurso no es expresado necesariamente solamente por intelectuales, sino también por dirigentes sociales, políticos y económicos indígenas que mantienen su influencia en la sociedad local⁹:

“Otavalo es un espacio pluricultural [en el] que hay que potenciar el desarrollo con identidad, yo creo que ese es el eje nodal para poder tener éxito en la administración actual conjuntamente con la ciudadanía otavaleña” (JMQ:1).

"Los valores culturales no quiere decir solamente, de que lo que sea indígena, solamente voy a rescatar mis valores culturales, sino a más de ser indígena, soy otavaleña" (LZ:4).

Este sector de intelectuales indígenas, reconocen la existencia de diversos grupos culturales y la configuración de una identidad plural local, promueven un “desarrollo con identidad”, a la vez que plantean la necesidad de democratizar la sociedad (cf. JMQ:2; LDT:11).

La intelectualidad blanco-mestiza otavaleña plantea también que se ha operado un cambio de una condición de inferioridad de los indígenas a la de igualdad, situación a la cual manifiestan haber aportado, sin embargo, los actores protagónicos desaparecen en este discurso:

“Una de las causas por qué llega un indígena a la alcaldía, es precisamente [...] porque hubo una actitud favorable siempre del sector intelectual a la que se sumó el sector político [...] para que la igualdad del indígena no solamente sea una cuestión expresada en letras o en literatura, sino sea una cosa real” (MV:2).

Para los intelectuales indígenas, esta afirmación identitaria es producto, entre otros aspectos, del mejoramiento de las condiciones económicas de los indígenas otavaleños, como del proceso de fortalecimiento y revalorización cultural emprendido por el movimiento indígena y de una cada vez mayor conciencia de sus derechos:

“Creo que esa ha sido una de las contribuciones que el pueblo indígena en general ha hecho, indistintamente, desde cualquier esfera, fue el trabajo de conscientización y a partir de ello, sentir un orgullo por su cultura, sentirse por fin dueños de sí, seres humanos, por fin pensar que eran habilitados en la sociedad” (LDT:4).

Los entrevistados reconocen que se ha operado un cambio en la conciencia de respeto a la diferencia cultural y una valoración de la identidad indígena:

“Hay un nuevo referente, una nueva concepción completamente renovada, lo que antes significaba todo lo peor, ser indígena era lo peor. ‘Dios mío, como te vas a casar con ese indio, con esa india’, ahora es un orgullo. Antes el indiecito era ignorante, el indiecito pobre, el indiecito analfabeto, indiecito desgraciado, todo, ahora el indígena es lo opuesto porque ha demostrado. Ahora, el indígena aquí es el que tiene más, está con el carro del año, está con toda su economía bien puesta, es el indígena más educado, es el indígena preparado, como se ha virado totalmente” (LDT: 6).

Esta valoración de la identidad no es sólo asumida por los indígenas. También los blanco-mestizos empiezan a valorar al “Otro”, quién hasta hace poco era considerado un extraño:

"Ser indio era equivalencia a ser menos capaz que el blanco-mestizo [...] ser indio era un adjetivo deprimente. Los indígenas han logrado que este momento esa adjetivación denigrante sea al revés. Ser indio es tener una posición, una identidad, entonces ha habido un proceso de cambio, de valores. Ahora hay una equiparación entre ser indio y ser blanco-mestizo" (MCh:3; v. tb. GS:3).

Podemos afirmar también que indígenas y blanco-mestizos han construido una imagen del indígena otavaleño como “buen ciudadano” a nivel nacional y como representante de la nación ecuatoriana en el contexto global:

“En los años 80, estude en Europa y les decía yo soy del Ecuador y todo el mundo me decía, pero por qué no tienes el pelo ensortijados, pensaban que era del África y les decía es el Ecuador, es Sur América, tampoco conocían y les decía: ‘de Otavalo’ y decían: ¡ah sí, Otavalo!, todo el mundo conocía Otavalo, menos el Ecuador, menos Quito, pero conocían Otavalo, tenían esa referencia por lo menos de Otavalo. Entonces, a partir de allí, yo creo que el indígena otavaleño se ha constituido como un embajador realmente” (LDT:9; JMQ:6).

Esta imagen ideal del indígena otavaleño como “ciudadano del mundo”, que se vincula al mercado global y que “representa” simbólicamente a la nación, vendría a reforzar la “imagen modelo” del indígena “civilizado”, construida a finales del siglo XIX por la imaginativa blanco-mestiza, la que ha sido asumida como principio de autoidentidad por los indígenas otavaleños (cf. Muratorio, 1994:11, 134).

En la última década la imagen construida del otavaleño es la del “viajero exitoso y próspero comerciante”, sin embargo, los indígenas no se dedican únicamente a estas actividades, existiendo un conjunto de profesionales que han incursionado en variadas y múltiples áreas (Maldonado, 2002:47). La representación de los indígenas como viajeros y comerciantes, podría difundir en la práctica una imagen estereotipada del indígena, como lo plantean los entrevistados:

“Como que a los indígenas nos ven como que solo estamos destinados a ser artesanos, solamente estar vendiendo nuestras artesanías en diferentes partes del mundo y que nosotros no hemos aportado en el espacio intelectual” (JMQ: 7; cf. tb. MO-LM: 1).

Las múltiples formas en que blanco-mestizos e indígenas asumen su identidad demuestra como estos grupos culturales proceden a crear sentidos de pertenencia y

continuidad histórica –que pueden ser reales o artificiales-, lo que Hobsbawm (2001) denomina “invención de tradiciones”.

Estas tradiciones hacen uso de la historia como legitimadora de la acción y forjadora de la cohesión del grupo a la vez que inculcan determinados valores y normas de comportamiento. Este proceso de invención simbólica tiene un carácter deliberado y está en relación con la construcción de hegemonías que buscan conducir la reproducción de la sociedad¹⁰. Para Gallegos (1999: 203), estas “lógicas de pertenencia son definidas como dispositivos de poder, sujetos a intereses de ciertos grupos sociales”.

En las entrevistas existe un consenso en afirmar que la identidad cumple un papel positivo en las relaciones interculturales y que su fortalecimiento es la base para la convivencia democrática:

"Nuestro porvenir está ligado tanto al un pueblo como al otro" (JMQ:3).

"Si no hay un entendimiento de una vivencia intercultural la cosa es muy difícil en Otavalo" (MCh:4).

Las relaciones cotidianas entre blanco-mestizos e indígenas se perciben como no conflictivas, por lo que se elabora un discurso que busca la negociación con el Otro, aunque algunos blanco-mestizos *adultos* todavía consideran que es necesario ‘civilizar’ a los indígenas de manera que accedan a los conocimientos y valores de la cultura blanco-mestiza dominante:

[Los] "vecinos indígenas [...] son respetuosos. Son unas personas muy afables. Bueno, más bien pecan por su bondad [...] son elementos positivos. Lo que si es necesario, es darles cultura, darles escuela, preparación" (RJ:2-3).

Muchos de los entrevistados promueven la afirmación identitaria y el entendimiento intercultural. El discurso de la identidad que se construye socialmente no establece una

relación antagónica, sino más bien busca complementarse con “el otro”. Es decir, se antepone la unidad al conflicto. En contraste a la actitud de discriminación abierta mantenida hasta la década de los sesenta y setenta del siglo XX -en que se emprendieron los procesos de modernización agrícola y el acceso a derechos ciudadanos como el voto-, podemos afirmar que se está operando un cambio de mentalidad y comportamiento social. Un momento referencial de este proceso de reconocimiento de la diferencia constituye el acceso a la representación política indígena en el gobierno local.

En resumen, los entrevistados consideran a la identidad un valor, una cualidad propia del grupo cultural de pertenencia. Esta aparece relacionada al origen, la cultura, la historia y la convivencia. De acuerdo a estas percepciones, la identidad remite a las “raíces” y a la cultura originaria de pertenencia del individuo. De esta manera, la identidad es concebida en relación con esencias –biológicas y culturales- que son consideradas estables y definitivas, sobre las cuales el individuo y el grupo no ejercen ninguna influencia (cf. Cuche, 1996: 109).

También se mantiene una concepción relacional de la identidad que hace referencia a la “convivencia”, a las interacciones entre los grupos. Las diferentes percepciones de los ciudadanos otavaleños permiten evidenciar que la identidad es una construcción social. Existen diferentes construcciones discursivas sobre la identidad: la “otavaleñidad”, que prioriza la construcción de una identidad blanco-mestiza, y el reconocimiento de la diversidad cultural. Blanco-mestizos e indígenas proceden a inventar tradiciones, crean sentidos de pertenencia y continuidad reales o ficticias: revalorizan la cultura indígena, construyen representaciones que fortalecen una identidad nacional homogénea, y, valoran la convivencia intercultural.

No obstante las diferencias, el discurso identitario de los ciudadanos entrevistados no promueve el enfrentamiento, y más bien establecen una negociación, una identificación

con el Otro con el cual se relaciona. Las percepciones de los ciudadanos otavaleños evidencian un cambio en la conciencia de respeto a la diferencia cultural.

2. La interculturalidad

En un contexto donde la convivencia entre blanco-mestizos e indígenas ha sido parte de la cotidianidad, la interculturalidad en Otavalo es concebida por ambos grupos culturales como un hecho "natural" o una forma de vida, pero también se considera que es un "discurso político" del gobierno municipal:

"La interculturalidad aquí en Otavalo tiene esas dos características, por un lado, hay una interculturalidad espontánea, natural, producto de esta convivencia física de las dos etnias, pero por otro lado, también la interculturalidad se ha convertido en un discurso político, en una política gubernamental" (JFR:3; JCL:1).

Para la mayoría de entrevistados la interculturalidad tiene que ver con el respeto entre culturas diferentes y el ejercicio de derechos:

"La interculturalidad debe ser el respeto mutuo, yo te respeto como mestizo y tú me respetas como indio, o sea respetarnos en el espacio en el que nosotros estamos" (LZ: 5). (cf. tb. GS:3).

"La interculturalidad, [...] para nosotros va mucho más allá, son derechos que compartimos mutuamente como humanos y a partir de eso hay diferencias que nosotros debemos respetar" (JI:4).

Algunos ciudadanos otavaleños consideran que también la interculturalidad está relacionada con el diálogo, el intercambio, y la negociación entre los distintos grupos culturales y actores de la sociedad (v. JI:9).

Los entrevistados relacionan la interculturalidad con las identidades. El fortalecimiento de las identidades tiene como propósito contribuir al desarrollo de la ciudad y a mejorar las condiciones de vida:

"La interculturalidad...[significa] el fortalecimiento de los indios y de los mestizos conviviendo juntos en un mismo territorio, en un mismo tiempo y en un mismo espacio cada cual con sus valores, confluyendo juntos a un mismo proyecto de desarrollo de la ciudad en donde vayan desapareciendo la marginalidad, la pobreza, el analfabetismo, la insalubridad, tanto en el sector mestizo como en el sector indígena" (JFR:5).

Esta visión –planteada por un intelectual blanco-mestizo de izquierda– contempla aspectos étnicos y de clase, a la vez que concibe que la democracia y la interculturalidad se basan en el consenso. De acuerdo a esto existe un contenido, una especie de cuerpo de valores sobre los que los actores están de acuerdo. Sin embargo, esta perspectiva no toma en cuenta el conflicto como aspecto constitutivo de la democracia y la constatación de la imposibilidad del consenso¹¹ (cf. Verón, 1995:61; Mouffe, 1999:100-1). La interculturalidad aborda la dimensión del poder y del antagonismo, por lo que tiene también un nivel conflictivo. Por tanto, la interculturalidad busca modificar las relaciones de poder hegemónicas que permanecen en las relaciones entre grupos culturales como en las estructuras e instituciones de la sociedad, por relaciones más equitativas (cf. Walsh, 2002b:1)

Hay blanco-mestizos que proponen también tomar en cuenta el disenso como forma de construcción de la interculturalidad y la democracia:

"Es necesario abrir espacios en donde la interculturalidad sea motivo hasta de desacuerdos, pero solamente ahí podemos ir[la] construyendo" (LS:12).

Intelectuales blanco-mestizos entrevistados, vinculados a organizaciones políticas de izquierda, reconocen que la interculturalidad esta relacionada con la formación de valores, y cuestionan que este proyecto político social de convivencia y respeto de las diferencias sea un proyecto únicamente de los indígenas:

"La interculturalidad tiene que ser una cuestión de valores -más que de cantidades- y de visión, y esa visión no necesariamente debe tener un alcalde indio, puede tenerlo también un alcalde mestizo" (JFR:6).

"El grave problema que le veo a esto es que se piensa que la interculturalidad tiene que ser únicamente protagonizada por los indios, que es un proyecto indio, y no tiene que ser un proyecto indio, probablemente en un determinado momento si lo fue [...] tiene que ser un proyecto de los dos sectores tanto de los indios como de los mestizos (JFR:5).

Estas afirmaciones reivindican el carácter plural de la interculturalidad. La insistencia en cuestionar el protagonismo de los "indios", puede expresar también las transformaciones ocurridas en el escenario político local, las dificultades en asimilar estos cambios y la no-articulación de la intelectualidad blanco-mestiza en el gobierno municipal.

Es importante señalar que es a partir de la agencia -o iniciativa histórica- del movimiento indígena y de un grupo de intelectuales de este sector que se logra trastocar a nivel local las relaciones de poder tradicionales. El hecho de que un indígena a través de las elecciones se haya constituido en alcalde de todos los otavaleños, forma parte del proceso de construcción de la interculturalidad, cuya presencia ha contribuido a la democratización del poder y a modificar la concepción dominante de que el gobierno local era un privilegio de los blanco-mestizos.

Es necesario precisar que el planteamiento del alcalde de Otavalo y de la mayor parte de indígenas entrevistados apunta a que la interculturalidad es un proyecto colectivo, que involucra tanto a blanco-mestizos como indígenas.

Los aspectos mencionados anteriormente -que se abordan en las entrevistas- aluden al tema de la representación política. Una alcaldía puede estar representada por un indígena o por un blanco-mestizo, sin embargo, conviene preguntarse qué es lo que garantiza que ese gobierno municipal sea intercultural.

En el caso de Otavalo, la propuesta política del candidato indígena que ganó en las elecciones del 2000, permitió establecer alianzas al interior de su grupo cultural como con el sector blanco-mestizo, las que en el transcurso de la gestión municipal buscan profundizarse y consolidarse. La convocatoria a eventos públicos de participación social como el Foro cantonal y la estructuración del Plan de Vida constituyeron los primeros esfuerzos visibles de esa voluntad política, aunque estas iniciativas de innovación política y de deliberación no hayan tenido continuidad¹².

Para los intelectuales blanco-mestizos, vinculados con partidos de la denominada centroizquierda y que defienden la concepción de la "otavaleñidad", la interculturalidad y las prácticas culturales sólo alcanzan reconocimiento si estas son tratadas *técnicamente*:

"El fenómeno de la interculturalidad tiene que ser manejado técnicamente [...] estos fenómenos tienen que ser tratados no políticamente [...] el propio Inti Raymi, es una cosa que antes no tenía mucho asidero, pero que me parece que manejado técnicamente es una buena cosa para la interculturalidad" [sic] (MV:3-4).

Estas afirmaciones atribuyen a la racionalidad técnica el papel de legitimar y validar las prácticas culturales diferentes, a la vez que se plantea una cierta neutralidad intelectual.

Este mismo sector de intelectuales blanco-mestizos elaboran un discurso pseudo científico sobre la interculturalidad que no define con claridad a que se refiere este concepto:

"La interculturalidad no es una cosa muy simplista, ... es algo muy complejo [...] no es solamente [...] un campo cuantitativo [...] sino inclusive un problema cualitativo, y que está ligado a una situación media metafísica" [sic] (MV:3).

Las percepciones que mantienen los intelectuales blanco-mestizos de izquierda y los intelectuales indígenas entrevistados, es que la interculturalidad es todavía un discurso en construcción que tiene que concretarse en políticas y prácticas cotidianas:

"La propuesta sobre interculturalidad que el alcalde ha tenido, teóricamente es la propuesta correcta, o sea construir una ciudad en la que los dos pueblos, el indio y el mestizo, sin renunciar a sus diferencias, a sus especificidades, aprenda primero a tolerarse, aprendan a respetarse y aprendan a compartir sus valores [...] digo teóricamente, porque en la práctica parece que aún no encuentra de volverle ese discurso una realidad" (JFR:3).

"La interculturalidad demanda de pasar del enunciado teórico [...] a la acción colectiva de los otavaleños, [...] es el esfuerzo constante de construir el desarrollo con identidad en un espacio pluricultural" (JMQ:2; cf. tb. LZ:6).

Este sector de intelectuales --blanco-mestizos de izquierda e indígenas-- que entienden la interculturalidad como un proceso social en construcción plantean que este proceso demanda la "democratización de la sociedad" y la participación social para su materialización práctica (cf. LDT:11; JFR:5; JMQ:2).

La propuesta de la interculturalidad, promovida por el alcalde, forma parte del Plan de Vida del gobierno municipal. Sin embargo, en las encuestas, la mayoría de blanco-mestizos e indígenas (el 70%) manifestaron no conocer esta propuesta (v. gráfico 21).

Algunos intelectuales blanco-mestizos entrevistados, conciben la interculturalidad como parte de un proceso histórico, que tiene sus antecedentes en el pensamiento indigenista de las primeras décadas del siglo XX, el cual emprendió una denuncia social sobre la situación de marginalidad y explotación del "indio" ¹³:

"La primera mitad del siglo, la corriente del pensamiento otavaleño blanco-mestizo se orienta a la creación del pensamiento indigenista [...] tienen el gran efecto de producir una denuncia social sobre marginamientos" (PC-HJ:3).

Los indigenistas contribuyeron a denunciar la opresión en el sistema de hacienda, sin embargo, los intelectuales blanco-mestizos otavaleños no pretenden afirmar que ya en este tiempo se desarrollaban relaciones de interculturalidad, puesto que las relaciones hacendatarias: patrón / concierto¹⁴, reproducían una relación asimétrica de poder, sino más bien se remiten a esta corriente de pensamiento como un referente que les permite legitimar su pensamiento.

Además, los indigenistas identifican los problemas sociales como inherentes a las características de la población indígena, por lo que buscaban transformarles en seres modernos y racionales. La educación era un mecanismo a través del cual se pretendía integrar a los indígenas a la nación blanco-mestiza considerada como una unidad compacta y homogénea.

Tradicionalmente, la presencia indígena y afroecuatoriana fue invisibilizada tanto por el Estado-nación ecuatoriano a través de políticas institucionales –por ejemplo, el primer Censo Nacional del año 1950 omitió la diferenciación cultural–, como por los mismos ciudadanos:

"Hace unos 40 ó 50 años atrás, [los indígenas] no fueron contados aunque en cada casa, inclusive desde clase media baja, clase media alta, ellos tenían sirvientes, criados indígenas que vivían en la casa, pero ellos no fueron contados jamás. Entonces simplemente no existían, estaban presentes de carne y hueso, pero ellos eran invisibilizados" (LS:5).

En las últimas décadas, blanco-mestizos e indígenas entrevistados afirman que se ha producido un mayor acercamiento entre estos dos grupos culturales. Un conjunto de

aspectos económicos¹⁵, educativos¹⁶, de urbanización¹⁷ e ideológico-políticos han influenciado en las transformaciones ocurridas en la sociedad otavaleña.

A continuación detallamos algunos elementos de las percepciones de los entrevistados en relación al aspecto ideológico, al conflicto étnico racial y al proceso de construcción de la interculturalidad:

Factor ideológico político

Los entrevistados indígenas y blanco-mestizos han interiorizado un discurso de la unidad y la igualdad como condición indispensable para la convivencia armónica entre grupos culturales diferentes y para el desarrollo de Otavalo:

"Tanto indígenas, cuanto mestizos, estamos absolutamente convencidos de que aquí en Otavalo no podemos avanzar si no contamos el uno con el otro" (LS:2) (cf. tb. WM:2; GS:3).

[Hay que] "entender que todo tiene que ser tratado con igualdad de condiciones entendiéndose a todos como seres humanos, a todos, absolutamente a todos" (MCh:4)

El discurso de los intelectuales blanco-mestizos afirma que sus aportes institucionales han contribuido para que cada grupo cultural encuentre su identidad:

"El propio aporte del Instituto [Otavaleño de Antropología] a través de las investigaciones [...] significa elementos de juicio para una mayor búsqueda de una identidad de cada uno de estos dos grupos" (PC-HJ:1).

Un sector de intelectuales indígenas entrevistados, mantiene una crítica a la intelectualidad blanco-mestiza a quienes acusan de no reconocer la existencia de racismo en la sociedad otavaleña. La intelectualidad blanco-mestiza tradicional evita mencionar la

existencia de relaciones de poder en las relaciones interétnicas por lo que el conflicto era oculto:

"Nosotros discrepamos un poquito con la gente que está alrededor del Instituto Otavaleño de Antropología. Ellos dicen que en Otavalo no existe racismo, que siempre ha habido el respeto a la pluriculturalidad, entonces discrepamos en ese sentido, en que una cosa es el respeto a la pluriculturalidad, pero otra cosa es construir la interculturalidad" (JMQ:2).

La afirmación anterior establece una diferenciación entre pluriculturalidad e interculturalidad. Si bien el indígena entrevistado no menciona la diferencia entre ambos términos, podemos afirmar –siguiendo a Walsh (2002b)- que la primera, se basa en el reconocimiento de la diversidad cultural, como un añadido de las culturas subordinadas a la matriz de la cultura blanco-mestiza dominante. La pluriculturalidad como política oficial del Estado busca armonizar las diferencias sin plantear cambios estructurales en la matriz dominante, por lo que desconoce la problemática del poder. La segunda, en cambio se comprende como un proceso que intenta democratizar las relaciones entre las culturas.

La interculturalidad apunta a transformar las relaciones asimétricas de poder -a través del reconocimiento y fortalecimiento de lo propio, como también las estructuras e instituciones- que permiten la reproducción de estas desigualdades. Para la interculturalidad, el conflicto es uno de sus elementos constitutivos (cf. Ibid.).

Además, se cuestiona la exclusión de los indígenas en la institucionalidad académica y cultural:

"Hay actos, especialmente en los espacios como el Instituto Otavaleño de Antropología, donde se hacen homenaje entre ellos, donde integran nuevos miembros a la Casa de la Cultura, y, ¡oh sorpresa!, en esos espacios en Imbabura, no hay un solo miembro indígena, entonces, como que a los indígenas nos ven como que solo estamos destinados a ser artesanos, [...] y que nosotros no hemos aportado en el espacio intelectual" (JMQ:7).

Este sector de intelectuales indígenas, plantean la necesidad de alcanzar un "desarrollo con identidad" en la sociedad local a la vez que buscan articularse de manera diferenciada en la economía global (cf. JMQ:1 y 3).

Los indígenas se asumen como ciudadanos, a la vez que establecen una relación más dinámica entre blanco-mestizos e indígenas¹⁸.

"Hay otra gente que aprecia este cambio y empieza a convivir, más bien empieza a contribuir en esos nuevos roles que nos toca asumir como ciudadanos" (LDT:9).

En contraposición a la exclusión histórica, los indígenas adquirieron en los últimos años una mayor conciencia de sus derechos y accedieron a la representación política, lo que aportó al proceso de democratización de la sociedad local y nacional (cf. Korovkin, 2002: 153).

En suma, podemos afirmar que tanto blanco-mestizos e indígenas coinciden en el planteamiento de la unidad, la igualdad, el respeto, como premisas indispensables para la construcción de la interculturalidad. Este discurso incorpora elementos del discurso de las organizaciones de izquierda y de los proyectos de desarrollo, de las organizaciones religiosas y de los pueblos indígenas (cf. Korovkin, 2002: 152-3).

El conflicto étnico racial

En las diferentes entrevistas la mayoría de indígenas otavaleños expresan su cuestionamiento a prácticas identitarias homogeneizantes que excluyen la diferencia cultural y que promueven la discriminación étnico-racial:

"El conflicto étnico en los últimos 20 años ha sido más bien una respuesta contestataria a un status quo que ya no daba más. La nueva generación de

indígenas otavaleños han buscado muchas formas de mecanismos de expresar esa inconformidad" (JMQ:3).

Esta disconformidad cuestiona el ordenamiento del Estado-nación "uniforme". Mientras en las leyes se reconoce el derecho a la ciudadanía, participación e igualdad constitucional, en la práctica cotidiana se mantiene una intolerancia étnico-cultural hacia los pueblos indígenas y negros (Rivera, 2003: 378).

El reconocimiento del valor histórico y particularidad de sus culturas y la necesidad del respeto a la diferencia constituyen elementos importantes de su percepción del conflicto:

"Los conflictos de fondo vienen desde la cosmovisión, nosotros tenemos códigos culturales diferentes [...] porque nosotros demandamos un respeto y un fortalecimientos a nuestra medicina tradicional, a nuestra lengua..." (JMQ:3).

Los entrevistados hacen evidente que persiste en los blanco-mestizos el criterio de superioridad racial sobre los grupos indígenas:

"Los sectores bajos y medios mestizos [...] tienen un racismo más acendrado hacia el indígena [...] en su concepción no llegan a pensar que se han superado, y [que] de alguna manera han generado dinero, han generado trabajo, han generado riqueza acá en Otavalo [...] el vendedor de helados realmente tiene una posición superior, que posiblemente tiene una educación casi de analfabeto, ya es superior a un indígena bachiller. ¿No entiendo por qué?, por el mismo hecho de ser mestizo" (LS:12; cf. tb. entrevistas LDT:1; MCh:3).

Al respecto, Guerrero (1998:343-4) recurre a la noción de "frontera étnica" para explicar la diferencia étnica. Esta demarcación simbólica es inherente a la formación del estado nacional. La frontera constituye un mecanismo simbólico de dominación y una matriz mental de percepción de clasificación y jerarquización social y política entre los blanco-mestizos y los otros. La frontera étnica genera estrategias de poder en toda la

sociedad nacional desde lo público estatal hasta lo privado y cotidiano. Este "orden dicotómico compulsivo" concibe la diferencia étnica como inferioridad, a la vez que legitima la dominación de la población indígena y negra por la ciudadanía blanco-mestiza (cf. Ramírez, 1999:213).

En este sentido, algunos blanco-mestizos todavía dudan acerca de los orígenes de los ingresos de los empresarios indígenas:

"Ha habido una envidia solapada y eso ha dado paso a comentarios, a una serie de cosas infundadas como [...] de que la fortuna que han adquirido algunos artesanos son mal habidas, que se dedican a cosas ilícitas" (JMQ:5).

En el trabajo de campo se constató también estos criterios. Un blanco-mestizo adulto —de unos sesenta años—, atribuyó que el progreso económico de los indígenas era resultado del "lavado" de dinero y de negocios ilegítimos. La población blanco-mestiza socializada bajo una concepción tradicional y que vivió gran parte de su vida considerando la condición de inferioridad del otro, todavía tiene dificultades para aceptar el cambio en las relaciones tradicionales de poder. Los blanco-mestizos desarrollan estrategias que buscan una desvalorización permanente del otro. El despliegue de estas estrategias de violencia cotidiana permiten estigmatizar a los indígenas y deslegitimarlos socialmente. Los blanco-mestizos jóvenes en cambio, han aprovechado las experiencias económicas de los indígenas para mejorar sus ingresos:

[Al comprar las casas a mestizos] "los indios eran vistos como tontos, que venían y pagaban. Por otro lado, por ejemplo, había insultos, ¿cómo estos indios tienen plata?, porque son traficantes, etc., vinieron a acusar de muchas cosas, hasta que a la larga, fueron viendo que los indios estaban con su razón porque iban a trabajar, y hay mucha gente mestiza que siguieron también los pasos, viajan hasta ahora a los Estados Unidos, hasta esas cositas que antes eran insultos, ahora ya con la experiencia de los propios mestizos, como que las cosas se han calmado" (WM:6).

La discriminación étnico-racial es diferente con los jóvenes que con los adultos. A más del aspecto generacional, influye también la condición económica, el género, y el acceso a la educación en el ejercicio de la discriminación:

"Al joven indígena ya no le pueden tratar mal, es cierto, con el mayor sí, 'hijito' lo que sea, pero con el joven indígena, no. También hay la visión del joven con mucha plata, entonces no es posible tratarle mal a él, pero como es un joven que no tiene educación, todavía se le ve como un joven tonto, en el sentido de que no es estudiante" (JCL:9).

En la utilización de los espacios públicos, las prácticas discriminatorias conducen a que los jóvenes se auto-excluyan o establezcan autorregulaciones para la ocupación de esos espacios:

" Hay un conflicto de autoexclusión [...] los chicos indígenas se auto-excluyen de participar [en los espacios públicos] [...], pero no es que te cierran las puertas [...] Ahora te dejan entrar [por ejemplo a las discotecas], pero entras y ya no te hacen caso" (JCL:1).

En la década en que los indígenas alcanzaron un auge en la comercialización de las artesanías, la relación con los blanco-mestizos era muy tensa y en algunos casos estuvo marcada por agresiones mutuas:

"Graffitis en las paredes a inicios de los ochenta más o menos [decían]: 'mata un indio, reclama un yo-yo' y así mismo 'mata un mestizo y reclama un yo-yo', o a los indígenas pudientes que empezaban a demostrar su progreso, empezaban a marcar como traficantes de drogas 1, traficante de drogas 2, y así..." (GS:2).

En la actualidad, hay aspectos conflictivos en la sociedad otavaleña que se expresan a nivel simbólico, como el de las Fiestas del Yamor, o el monumento de Rumiñahui y que están pendientes:

"Hasta ahora persiste el problema de que la reina del Yamor debe ser una mestiza y que no puede ser indígena y prácticamente es un problema tan complicado que le han dejado en el aire y todavía eso no se resuelve" (GM:3).

"Ha habido [...] tendencias muy marcadas a quitar la cabeza de Rumiñahui [del parque central] y esta ha sido un escenario de la lucha racial. Ha habido un fuerte movimiento en Otavalo de parte de sectores derechistas, racistas de Otavalo que por razones eminentemente racistas quieren sacar la cabeza de ahí. '¿Qué como puede estar la cabeza de un indio en el parque principal de la ciudad?', otros por razones un poco más lógicas, dicen: 'Si el parque es Bolívar, lo lógico es que este ahí un monumento a Bolívar' " (JFR:5).

*Racismo de ambos lados*¹⁹

Indígenas y blanco-mestizos coinciden en que el racismo es de "doble vía" por parte de ambos grupos culturales:

"Vivimos en un racismo en donde tanto el sector blanco mestizo como el sector indígena, o sea como que estamos en una competencia, de quién me trató mal y ahora le trato mal" (LZ:3; cf. tb. LDT:7).

"Hay situaciones de que sectores indígenas, sectores mestizos todavía [se] están viendo, los unos desplazados, los otros como la oportunidad de revancha" (LS:2; cf. tb. PB:2; MCh:3).

"Los mestizos como que están resentidos por estos espacios que estamos ganando, los indígenas como que también están sobrevalorando lo que hemos hecho y yo creo que así no vamos a llegar a ningún lado, o sea, nadie es superior a nadie y más bien lo que estamos haciendo es para que lleguemos a un entendimiento" (GM:3).

El poder económico, social, y político que los indígenas fueron alcanzando en la sociedad otavaleña, contribuyeron a que se manifiesten expresiones y prácticas de "racismo al revés". Podemos afirmar que los indígenas cuando tienen poder también discriminan a los miembros del grupo cultural dominante.

Sin embargo, como lo señala De la Torre (1996:17) solo los blanco-mestizos "tienen el poder para imponer [en toda la sociedad nacional] un sistema basado en la dominación y subyugación racial". Por tanto, el racismo en las relaciones cotidianas no se

presenta de manera unilateral únicamente por parte de los blanco-mestizos hacia los indígenas, también este se expresa desde los indígenas hacia los blanco-mestizos dependiendo de las relaciones de poder (Carrillo y Salgado, 2002:55,65; cf. tb. Reyes 2001:40-41):

[El racismo] "Es un problema que está pero nadie lo topa. Bueno sí hay indios inteligentes, el ministro, el alcalde, otros por aquí, pero no son todos, verán que la mayoría son 'longos'. [Los blanco-mestizos] Si te aceptan cosas, a cierta gente escogida, pero el resto no. En el grupo indígena también hay lo mismo, hay mestizos que si son buenos con nosotros, que si nos entienden a nosotros, pero el resto no" (LS:11; cf. tb. LZ:5).

"Cuando van a Peguche si hay casos, que si se les maltrata por ejemplo a la gente mestiza [...] como antes se decía 'indio, indio, indio' de una mala manera, ahí dicen 'misho', el 'misho ruco' [mestizo que no sirves] lo que sea, ya es una forma de agredir" (JCL:4).

[Con el triunfo del alcalde indígena] "acá hubo mucha gente india que [...] se creían en el derecho de que ellos podían ser los más importantes, pero eso es una equivocación tonta, de ignorancia se puede llamar, o ignorar de lo que realmente no es porque seamos indios, que tenemos que estar más arriba de algo o viceversa" (WM:3).

A pesar de que se presentan manifestaciones de "racismo de vuelta", la actividad comercial hace que los indígenas y blanco-mestizos antepongan un "motivo pragmático"²⁰ en sus relaciones cotidianas con las otras culturas (Ibid. p. 51 y 64; v. tb. Schutz y Luckmann, 1973: 28).

"La gente ha tenido acumulado tanto resentimiento, y de hecho se ha escuchado de hecho a compañeros, a nivel de los comerciantes, que al haber mejorado sus condiciones económicas, de pronto dicen, bueno voy a desquitarme, e igual a nivel de los dirigentes también, actitudes de algunos dirigentes que dicen, bueno, tiene que ser solamente indígenas [...] Pero lo bueno que hablando a nivel de los comerciantes, eso no progresa, porque una de las características de la población otavaleña en los indígenas es que son bien amigueros, y son muy sociables [...] al nivel de los políticos, me parece ahí es un poquito más complicado, porque al fin y al cabo está de por medio intereses de espacios de poder" (AK:5).

"En el caso típico de Otavalo, es difícil una propuesta etnocentrista, por el mismo hecho de que históricamente los otavaleños han tenido este papel de mindalas, de comerciantes, de estar en permanente movimiento, de estarse movilizando a un sitio, a otro sitio, dentro del país, fuera del país [...] o sea la gente va desarrollando una experiencia de vida también de estar compartiendo más con diferentes culturas" (AK:5).

La interculturalidad como base para mejorar la vida cotidiana se vuelve un recurso pragmático en las percepciones analizadas al concebirse por los ciudadanos indígenas y blanco-mestizos como útil para hacer sus negocios. Esto tiene múltiples posibilidades de entenderla. En la medida que la interculturalidad se pragmatiza puede conducir al cambio de valores que resulta un beneficio para la construcción de una sociedad intercultural.

Pero, por otro lado también, esta visión pragmática puede volverse también instrumental al difundir una interculturalidad *light* [suave] funcional al mercado, y al postergar cualquier posibilidad de modificar las relaciones de poder. Esta visión última que gira en torno al mercado, puede hacer pensar que no se requiere ningún acuerdo normativo -de regulación de la interacción social- o de la voluntad colectiva de los diferentes actores para la construcción de la interculturalidad.

Las afirmaciones anteriores evidencian que existen diferencias en la forma de entender la interculturalidad entre los ciudadanos otavaleños y el alcalde de Otavalo. Para el alcalde, la interculturalidad es una abstracción. Esta hace referencia a una propuesta subjetiva (ideológica-política) de construcción de una sociedad que tome en cuenta la diversidad cultural. Desde esta perspectiva la interculturalidad es un derecho y forma parte de un nuevo proyecto de democratización de la sociedad local (véase Cap. 2). En cambio, los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en la vida cotidiana al concebir que la relación con el "otro" es útil en la medida que permite establecer relaciones de intercambio.

Mientras que los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en función de sus intereses más inmediatos, el discurso del alcalde plantea un nuevo sentido de estructuración de la sociedad local. Es posible que estas percepciones, en la práctica, tiendan a establecer puntos de encuentro y articulación. Este contraste no significa invisibilizar los planteamientos de la interculturalidad realizados por intelectuales blanco-mestizos e indígenas en las entrevistas.

La construcción de nuevas relaciones interculturales

El surgimiento de sectores económicos indígenas prósperos condujo a una inversión parcial de los roles tradicionales. A pesar de esto, las prácticas racistas se siguen manifestándose aunque estas no se presentan tan abiertas como en otras épocas. La movilidad económica y social de los indígenas genera un malestar en algunos blanco-mestizos acostumbrados a ver en los grupos culturales diferentes como inferiores y extraños, quienes ocupaban tradicionalmente una posición social subordinada:

"Es un conflicto, digamos, porque aquí en Otavalo más que nada se puede observar de que el indígena ha superado bastante, hablemos económicamente, y eso es que por ejemplo hay aquí en Otavalo grandes fábricas, grandes empresas indígenas, en donde están mestizos trabajando y ahora son empleados de indígenas, y eso por ejemplo, a la corta, a la larga, molesta, les fastidia a los mestizos" (LZ:3) (cf. tb. GS:2)

[El mejoramiento económico de los indígenas] "despierta un cierto recelo con la gente mestiza, porque de pronto el indio era visto como un ser inferior [...] de pronto le ven que el indio tiene posibilidades de desarrollarse a través de la artesanía, del comercio, y de pronto también tiene propiedades mucho mejores de las que puede tener el mestizo, y muchos mestizos empiezan a trabajar para el sector indígena" (GS:2).

La existencia de una elite económica indígena genera también conflictos de clase entre sectores urbanos y rurales. La explotación por parte de empresarios indígenas [y

mestizos] de la fuerza de trabajo produce un descontento de los sectores excluidos de la riqueza social:

"Hay indígenas rurales que tienen un profundo resentimiento con indígenas urbanos porque son los intermediarios comerciantes, que los explotan" (LS:3; cf. tb. MO-LM:1).

También al interior de los indígenas existe una discriminación que está marcada por el lugar geográfico de residencia:

"Todavía hay una diferencia entre lo urbano y lo rural. Los mismos jóvenes indígenas urbanos tienen actitudes, discriminan a los chicos indígenas de las comunidades [...] Los de las comunidades acusan de que hemos perdido la identidad, los urbanos. Y los urbanos, vuelta les acusan de que son a veces, lo que se decía antes "son sucios" [...] O les dicen a las peladas que vienen de las comunidades: "gallinitas de campo", así les dicen, 'vamos a ver gallinitas de campo'" (JCL:3).

Para los intelectuales blanco-mestizos *de izquierda*, la discriminación racial ha disminuido como resultado del proceso de modernización de las últimas tres décadas, lo que ha generado un cambio de actitud frente al otro:

"Los conflictos étnicos en Otavalo han existido desde el mismo momento de la conquista, y creo que más bien en los últimos años, más bien ha disminuido ese conflicto, pero de ninguna manera la disminución de ese conflicto es el resultado de las acciones del actual municipio, sino más bien de un proceso de interculturalidad que se ha venido dando en Otavalo, desde que se convirtió en un eje de desarrollo turístico del norte del país [...] Siendo el turismo la principal actividad económica de la ciudad, y siendo la producción artesanal y la cultura indígena el principal foco de atracción de ese turismo, los mestizos han tenido que ir cambiando de actitud frente a los indios" (JFR:2).

Esta posición explica que el conflicto étnico tiene una dimensión histórica, no obstante, es importante precisar que a más de los cambios estructurales en la sociedad, fue la emergencia del movimiento indígena en la década de los noventa la que permitió que la

propuesta de interculturalidad se constituya como parte de un nuevo proceso y proyecto de poder social (Walsh, 2002b:2). Es a partir de esta propuesta que los gobiernos locales buscan profundizar y resignificar la democracia a partir de la diferencia.

El no reconocimiento del rol político del movimiento indígena en las últimas décadas que cuestiona las bases constitutivas del Estado-nación homogéneo y que fractura las representaciones e imaginarios dominantes, puede ser también una expresión recóndita de la desvalorización del Otro.

Además, los intelectuales blanco-mestizos *de izquierda* consideran que el conflicto étnico está latente, sin embargo, se señala que ambos grupos mantienen una actitud positiva de aceptación y reconocimiento mutuo:

"Todavía esos conflictos están latentes aunque en menor escala de lo que existieron antes, más bien, ha habido en los últimos tiempos una actitud positiva de la población mestiza hacia la población indígena y viceversa también [...] Ha habido una aceptación mutua de sus respectivas diferencias, y un interés mutuo de aprender un grupo del otro, especialmente las nuevas generaciones (JFR:2).

De igual manera, los intelectuales indígenas sostienen que el conflicto interétnico se mantiene y que no está superado. Para estos agentes sociales el racismo persiste por cuanto las instituciones y la sociedad no se han organizado atendiendo a la diversidad cultural y social. Además, existen aspectos históricos estructurales que influyen en mantener y reproducir una mentalidad colonial:

"Nosotros somos sociedades que hemos heredado cinco siglos de una forma de comportamiento, de una forma de pensar. [...] Porque toda la sociedad está formada con esa mentalidad, una mentalidad racista (AK:1).

Un promedio del 68% de encuestados consideran que los conflictos entre blanco-mestizos e indígenas son poco frecuentes (Ver gráfico 14). Al ser consultados sobre qué

conflictos se presentan, el racismo es identificado mayoritariamente (en más de un 60%) como un conflicto común para ambos grupos culturales²¹ (Ver gráfico 15).

También, la mayoría de indígenas y blanco-mestizos –el 66% y 53% respectivamente- afirman que existe poco respeto a las diferencias culturales en la ciudad de Otavalo (Ver gráfico 19). Si se contrastan estos dos últimos resultados con la afirmación inicial se puede observar una tendencia a ocultar los conflictos y la discriminación étnico-racial.

Más del 70% de blanco-mestizos e indígenas manifiestan no conocer la propuesta de interculturalidad del alcalde y el gobierno local (Ver gráficos 21, 22). Sin embargo, los que conocen esta propuesta afirman mayoritariamente que la construcción de la interculturalidad se está poniendo en práctica (Ver gráfico 23; cf. tb. entrevista RJ:2). Es decir, podría afirmarse que existe un criterio sobre la interculturalidad en los otavaleños como convivencia cotidiana con el Otro y una mayor conciencia de respeto (cf. tb. RJ:1; MCh:1).

En las entrevistas, el aspecto más visible del proceso de construcción de la interculturalidad -como política- se expresa en que se han integrado los indígenas como funcionarios al gobierno municipal:

"Estamos viendo un proceso de interculturalidad, porque se ve que en la administración hay indígenas y mestizos y las relaciones van mejorado en la gestión pública" (MO-LM:2).

Blanco-mestizos e indígenas entrevistados coinciden en afirmar que se está construyendo otro nivel de relación entre estos dos grupos culturales:

"El conflicto racial hace que se expanda en diferentes niveles [...] se da en todos los espacios [...] antes era bastante fuerte, la forma cómo en el Registro Civil [...] no te acepten que pongan nombres en tu idioma. [...] Se daba en lo que son los bancos,

tantos los espacios públicos como las empresas privadas, y también incluida la iglesia y los centros educativos, y en los mercados en todo lado. Entonces, los problemas eran muy diversos, se daba en todos los niveles. Incluidos los espacios libres por donde uno se circulaba [...] como los parques o las veredas. Entonces estaba la población nuestra y los jóvenes abusaban, les quitaban los sombreros, las prendas y así empezaban a jugar [...] pero de hecho, eso a fuerza de todas las actividades que se ha venido haciendo, con las iniciativas de las diferentes organizaciones, ha permitido que las cosas empiecen a cambiar" (AK:2,3)²².

La elección de un alcalde indígena al Concejo Municipal de Otavalo, representó un cambio significativo en las relaciones interétnicas. El llegar al Municipio, lugar simbólico del poder blanco-mestizo –concentrado desde la colonia– contribuyó a modificar la imagen de inferioridad e incivilidad del “indio” por una imagen de sujeto histórico político que revaloriza y reinventa su historia y cultura, a la vez que tiende puentes de relación con los blanco-mestizos en el propósito de democratizar la sociedad otavaleña y alcanzar el desarrollo.

Este hecho, también evidenció un cambio en la correlación de fuerzas políticas en lo local:

"El haber elegido a un alcalde indio en una ciudad, donde más del 50% de la población es mestiza, creo que denota un cambio importante en los conflictos étnicos, que antes eran característicos aquí, y que no admitían, no solamente, que los indios nos gobiernen, sino que inclusive que compartan espacios recreativos, culturales, espacios económicos, y los propios espacios geográficos" (JFR:3; v. tb. WM:1).

Las percepciones sobre identidad e interculturalidad en los entrevistados remiten de manera permanente a la noción de “raza”. Las diferencias entre blanco-mestizos e indígenas son vistas mayoritariamente como ‘biológicas’ o por las características físicas definibles de estos grupos. Estas características atribuidas a los diferentes grupos mantienen concepciones basadas en la superioridad y la jerarquía racial. Hay quienes señalan que las diferencias existentes entre blanco-mestizos e indígenas son también ‘culturales’.

Tanto la 'raza' como la 'cultura' contienen un discurso sobre los orígenes y la transmisión de las esencias a través de las generaciones. La identidad y la interculturalidad son concebidas por la mayor parte de entrevistados en relación a propiedades 'esenciales' y 'fijas' de los grupos culturales –definidas de una vez y para siempre-, las que estarían por fuera de la influencia de las relaciones sociales e históricas (De la Torre, 1996: 17).

Asimismo, se puede observar una concepción relacional de la identidad, que aunque no es la mayoritaria, toma en cuenta el contexto social en que interactúan los diferentes grupos. A más de las identificaciones 'raciales' y las 'culturales' o 'étnicas' se presentan también otras identificaciones transversales: de género, clase, edad, lugar.

La constitución de una elite económica indígena genera conflictos al interior de este grupo cultural como con los blanco-mestizos, quienes han visto que se han modificado las relaciones económicas tradicionales. Los entrevistados perciben que los indígenas urbanos también discriminan a los indígenas rurales.

A pesar de que el racismo todavía se mantiene en Otavalo -aunque de una manera encubierta-, se observa que nuevas relaciones interculturales se van estructurando en la sociedad local. El acceso de un indígena a la alcaldía de Otavalo marca un cambio en la mentalidad política sobre el Otro y en la necesidad de democratizar las relaciones étnico-raciales.

3. Gestión Pública

La presencia indígena en el Municipio de Otavalo generó en sus inicios una cierta tensión social, pero paulatinamente se fue operando un cambio del imaginario racial dominante:

"Al principio [...] como que no les percibían de buena manera, inclusive yo escuchaba comentarios, de que ya viene el alcalde y como el alcalde es indio, les van a mandar sacando a todos y que acá van a ver solo indios [...] Al principio era, como que [...] te veían de lejos, como que no querían comunicarse, como que cuidaban algo y [...] el tiempo va diciendo las cosas y en la práctica se va demostrando de que el indígena no es ese ser mezquino, ese ser que quiere estar en discordia" (LZ:3).

La inserción de los indígenas en nuevos espacios públicos, expresa un cambio de la sociedad y de este grupo cultural. Este proceso significa no sólo una redefinición propia en relación a su adscripción identitaria anterior, sino también un reconocimiento diferente por parte de la colectividad. Es decir, se opera una transformación de sí mismo y del Otro que contribuye a modificar las relaciones tradicionales de poder (cf. León, 2001: 2-3).

Para los intelectuales indianistas²³, el contar con un alcalde indígena, es interpretado como la entrada a un período de un tiempo nuevo, se asocia a una "vuelta de la historia" (LDT:6):

"La presencia de un indígena en el Municipio marca la celebración de un cambio, de la entrada hacia un Pachakutik" (LDT:9).

La mayoría de entrevistados, tienen una percepción positiva de la gestión de la alcaldía de Otavalo. Los aspectos que se valoran de la gestión pública son la estructuración de un Plan de Vida o Plan de Desarrollo Estratégico cantonal, el proceso de participación ciudadana, el haber logrado un acercamiento y una mayor relación entre los dos grupos culturales, la construcción de un conjunto de obras de regeneración urbana y de dotación de servicios básicos en algunos sectores urbanos y rurales. Sin embargo, persiste la percepción de que hay necesidad de un mejoramiento de la calidad de vida de la población.

En las encuestas, el 63% de indígenas y blanco-mestizos otavaleños consultados creen que la gestión municipal es 'buena'. El 21% de blanco-mestizos creen que esta gestión es 'muy buena', mientras que sólo el 7% de indígenas está de acuerdo con este nivel de aceptación. En base a estos resultados se puede afirmar que los blanco-mestizos tienen una actitud más favorable hacia la gestión municipal -de un 84%- en relación con la de los indígenas que alcanza un 70% (Ver gráfico 4).

La alcaldía presidida por un indígena ha tenido en cuenta el aspecto de la diversidad étnica y de género en la composición de la estructura municipal. Algunas mujeres indígenas están vinculadas a departamentos e instancias de toma de decisiones. En cambio, otros profesionales indígenas se han integrado a diferentes dependencias del municipio:

"El mismo hecho de tener funcionarios indígenas ya pone, por ejemplo, en tela de juicio [...] una capacidad que hace años fue siempre cuestionada, [...] de alguna manera va cambiando la percepción que un grupo tiene sobre el indígena" (JCL:1).

La vinculación de los indígenas a espacios de decisión en el municipio, genera un cuestionamiento a estereotipos raciales tradicionales que establecían una jerarquía racial entre la autoridad municipal y los trabajadores, y crean condiciones para el establecimiento de relaciones más horizontales y democráticas:

"Un día el Alcalde les mandó a llamar a los trabajadores de Higiene. Entonces un funcionario Municipal dice: ¿Cómo van a venir a la alcaldía, si estos recién vienen barriendo, estos huelen a patas, a sudor, como van a subir pues? (LZ:7).

La incorporación de indígenas en las diferentes áreas departamentales del municipio no ha excluido a los profesionales blanco-mestizos. Los trabajadores y empleados indígenas en el municipio representan una proporción menor a los blanco-

mestizos. Sin embargo, existen percepciones particulares de que la alcaldía margina al sector blanco-mestizo:

[El alcalde, a] "la gente mestiza le ha marginado mucho. Porque en los empleados municipales, en las oficinas se ve en su mayoría la gente indígena [...] debería tomar muy en cuenta que no solamente debería compaginar con la raza indígena, sino que también, todos estamos dispuestos a colaborar con él, a medida de nuestras posibilidades" (RJ:1).

Anteriormente, los indígenas que trabajaban en el municipio estaban vinculados únicamente a las actividades de recolección de basura –como barredores de las calles- y como trabajadores ocasionales en diferentes obras públicas (cf. LZ:1). Es decir, desempeñaban actividades con poca calificación y estaban marginados de su participación en otras actividades ocupacionales. Hoy en día, la mayoría de indígenas y blanco-mestizos encuestados –el 86% y 53%- coincidieron en afirmar que no existen preferencias culturales para dar empleo en el municipio de Otavalo. Solo una proporción menor de blanco-mestizos –el 41%- consideran que existen preferencias para los indígenas al momento de conceder empleo en el municipio (Ver gráfico 12).

Funcionarios municipales blanco-mestizos e indígenas entrevistados plantean que en la gestión de la obra pública, la administración municipal ha definido mantener un trato igualitario hacia los dos grupos culturales:

"El trabajo que ha venido haciendo el gobierno municipal a través de fortalecer las identidades, [es] de dar la misma importancia tanto al sector mestizo como al sector indígena" (GS:4; cf. tb. GM:1).

Al respecto, la mayoría de blanco-mestizos e indígenas consultados consideraron que no se establecen preferencias culturales en la gestión municipal (Ver gráfico 6). Sin embargo, en cuanto a la promoción de la participación ciudadana de manera equitativa

existen diferencias. Los indígenas –en un 67%- consideran mayoritariamente que el municipio promueve la participación ciudadana de manera equitativa, en cambio, el 53% de blanco-mestizos creen que esta se presenta sólo en algunas ocasiones (Ver gráfico 8).

Existe una percepción generalizada de blanco-mestizos e indígenas que el municipio atiende las demandas ciudadanas solo en algunas oportunidades. Esto podría explicarse debido a las limitaciones de recursos que tienen los gobiernos locales que no les permite satisfacer las necesidades de toda la población. La percepción minoritaria de una parte de los indígenas –27%- de que ‘siempre’ atiende el municipio podría denotar una confianza en el gobierno local por cuanto les ha permitido un mayor acercamiento y una atención a sus demandas (Ver gráfico 9).

La actitud que la mayoría de indígenas y blanco-mestizos –50% y 44% respectivamente- asumen frente a la gestión municipal es mantenerse al margen de la misma. Una proporción menor de indígenas y blanco-mestizos –el 30% y 40%- creen tener una participación parcial en una u otra actividad, y tan solo una pequeña parte –el 20% y 16% de indígenas y blanco-mestizos– manifiesta mantener un apoyo y una participación activa en todas las actividades que promueve el gobierno local (Ver gráfico 10).

Esta tendencia mayoritaria de mantenerse al margen de la gestión municipal y la de una participación parcial en la misma, podría expresar –siguiendo a Lechner (2002)- que existe una desafección ciudadana por la política, en especial con los partidos políticos y con las instituciones democráticas. Además, esta actitud de indiferencia frente a la gestión municipal evidencia también las dificultades presentes en la construcción social del interés colectivo.

Estas percepciones de los otavaleños pueden conducir a reflexionar si los mecanismos que promueven la participación en el gobierno local son los más adecuados,

como también sobre el nivel de involucramiento e interacción social en la construcción de una ciudadanía democrática (cf. Hurtado, 2002:10,13).

Los sentimientos de identificación de los ciudadanos otavaleños frente a la gestión municipal son en su mayoría sentimientos positivos de confianza, orgullo y entusiasmo. Para los indígenas esta identificación positiva alcanza un 83%, mientras que para los blanco-mestizos es del 60%. Sin embargo, también se expresan sentimientos negativos de inseguridad, enojo y decepción hacia la gestión municipal. La suma de estos sentimientos desfavorables es de un 38% para los blanco-mestizos y del 17% para los indígenas (Ver gráfico 11). Estos sentimientos de identificación positivos o negativos sobre la gestión municipal son una construcción social y están en relación no solamente con los aspectos materiales y económicos, sino también con las experiencias subjetivas –afectos, miedos e ilusiones- de los ciudadanos otavaleños.

La exclusión histórica de los indígenas en los espacios de representación política, hace que se valore mucho el que una persona de su mismo grupo étnico-cultural esté en el Municipio. Los indígenas al evaluar la gestión municipal señalan que existe capacidad de quienes están al frente de la municipalidad, lo que permitiría superar los prejuicios de inferioridad racial mantenidos por la sociedad sobre este grupo cultural:

"La gente está constatando y viendo que si hay capacidad, que si hay creatividad, que si hay una dinámica de trabajo también adecuada que además nos hace bien a todos, no solamente a los indígenas, digamos, porque si las autoridades hacen obras que son, tienen sentido para la colectividad, entonces, eso me parece que es bueno, porque ayuda también a ir diluyendo este tipo de prejuicios" (AK:4).

Para los intelectuales indígenas el municipio ha emprendido una nueva forma de gobernar basado en la participación ciudadana y tratando de superar el clientelismo²⁴:

"Se ha empezado a notar una práctica de gobernar con una visión diferente, logrando que haya más participación de la gente, y de que las obras que se hagan, no sean obras clientelares, sino que sean obras que realmente ayuden a que la población en su conjunto se vaya beneficiando" (AK:4).

La valoración positiva de la gestión del alcalde encuentra en 'la honestidad' un elemento importante de reconocimiento de la población:

"En este segundo año, le veo bastante bueno, [ha] empezado a aparecer el trabajo que debería haberse hecho, de todas maneras, yo creo que la mayoría estamos satisfechos [...] Pienso, que ese sería el logro más grande, más que cualquier obra, o que cualquier construcción, o que se vaya a hacer. Creo que la gestión más importante en este caso sería la honestidad" (WM:1).

La mayoría de blanco-mestizos e indígenas encuestados coinciden en que la gestión municipal es honesta y transparente (Ver gráfico 5).

Un sector crítico a la gestión de la alcaldía es la Federación Indígena Campesina de Imbabura, FICI²⁵:

"Hay un poco de diferencias de criterio, ideológicos, de posiciones, de propuestas, en cambio, hablando desde lo que es ya la identidad dentro de los pueblos indígenas, esto se debe también al hecho de que no es uniforme la realidad [...] siempre hay una distancia que no permite llegar a acuerdos con el municipio [...] hay una especie de diferenciación ya por los indígenas urbanos [...] ellos tienen otras realidades, diferentes dinámicas de la economía, de la parte cultural, social, es distinta que los indígenas Otavalo [...] [d]el sector rural, estos espacios como que no permite también llegar a una coordinación mayor " (CY:1).

La dirigente indígena entrevistada, manifiesta la complejidad de la realidad del cantón Otavalo. Sus observaciones se refieren a las diferencias existentes a nivel rural y urbano, lo que expresaría también una heterogeneidad de posiciones políticas e intereses al interior de los indígenas otavaleños. No obstante, los planteamientos de la FICI en relación al Municipio de Otavalo no son muy explícitos. Uno de sus argumentos es que la participación en el Plan de Vida, no fue muy amplia, y que este plan avanza muy

lentamente (CY:2; JI:1). Otro de los argumentos que explica un indígena cercano a esta organización se refiere a que el Alcalde "a veces no toma acciones en forma orgánica, ligado a las organizaciones especialmente del sector rural" (JMQ:4), lo que evidencia las dificultades y tensiones en el proceso de representación política.

En muchos de los casos, existe una posición escéptica sobre la gestión municipal, la que esta acompañada de una ausencia de propuestas desde la organización indígena al gobierno local:

"Nosotros conocemos es que hay una planificación [...] pero hasta ahora nosotros no vemos cuál es el cambio" (JI:2).

Estos argumentos expresan las contradicciones entre esta organización indígena y el alcalde, a la vez que explicaría el no-involucramiento de la federación indígena de manera directa en la gestión municipal. La participación de las comunidades indígenas en la gestión local se la realiza a través de las juntas parroquiales y de las organizaciones de segundo grado.

Para un sector de blanco-mestizos uno de los aspectos críticos de la gestión pública del alcalde, es la falta de conocimiento de la ciudadanía del Plan de Vida y de su implementación:

"Este municipio creo que en lo que va del tiempo transcurrido ha tenido algunos aciertos como este de hacer el Plan de desarrollo estratégico, pero al mismo tiempo el más grande desacierto es haber creado ese instrumento y no estarlo utilizando" (JFR:2; cf. tb. entrevistas PB:2; WM:1; CY:2; JI:1).

"El Plan de Vida pienso que es un proceso [...] no sé su aplicabilidad. Creo que hay intención de aplicar pero parece que hay un pequeño espacio en cuanto al conocimiento de la ciudadanía en general de los objetivos que precisamente planteó este plan de gobierno" (MCh:1; cf. tb. PC-HJ:1).

Además, los blanco-mestizos cuestionan a la alcaldía que esta no tiene un asesoramiento adecuado y que existe una falta de seguimiento y continuidad al proceso de participación ciudadana:

"Era una oportunidad histórica para que la población indígena a través de sus actores y protagonistas se inserten en un proceso político de largo alcance, a través de una gestión profunda, sostenida, sistemática que trate los problemas diversos que tiene nuestro cantón. Desgraciadamente me parece que hay un mal asesoramiento hacia el municipio porque se han iniciado una serie de procesos teóricamente interesantes, pero ninguno de ellos ha tenido el seguimiento" (JFR:1).

[El alcalde] "es una persona con muchas ideas muy interesantes, muy positivas. En dónde yo veo el problema es en el grupo inmediato que el tiene [...] Entonces en el sentido de asesoramiento, este es uno de los detalles por ejemplo que le están haciendo falta" (PB:1).

De las informaciones proporcionadas por el Municipio, el alcalde no cuenta con asesores. Quienes cumplen esta función es el equipo técnico conformado por el alcalde, los nueve directores departamentales, la Unidad de Participación Ciudadana y Diálogo Intercultural, el director de comunicación y la secretaria del alcalde. Todos los integrantes de este equipo técnico son profesionales. La mayoría de ellos son blanco-mestizos y los indígenas incluido el alcalde representan menos del 30%.

Podría afirmarse que existe un desconocimiento en los ciudadanos del equipo asesor, y que se piensa que este papel están cumpliendo los indígenas. Es posible que algunos blanco-mestizos cuestionen la calidad profesional de los indígenas, cuando éstos empiezan a ocupar los lugares tradicionales que eran privilegio del grupo cultural dominante y que expresaban su superioridad frente al Otro. Un blanco mestizo entrevistado manifestó "si el [alcalde] se deja ayudar se puede hacer cosas buenas en Otavalo", por lo que persiste la idea civilizadora de "asesorar" a los indígenas para que puedan superar su condición de inferioridad y administrar el gobierno local.

Estas percepciones ejemplifican que el conocimiento es un campo de lucha y tensión entre diferentes representaciones y formas de entender la realidad (Walsh, 2001b:65,70). Pero también estas críticas no están exentas de intereses políticos de intelectuales blanco-mestizos que están al margen del gobierno municipal:

"Es un gobierno que ha contradicho a mi modo de ver los postulados de pluriculturalidad y de pluralismo ideológico y político, porque lo que ha ocurrido en la práctica es que se ha rodeado de personas absolutamente adscritas a sus intereses ideológicos partidistas dejando de lado la posibilidad de que participen también de otros sectores que tienen deseos de participar, pero a los que no se les ha dado realmente la oportunidad, y obviamente, las personas que le rodean al alcalde y con las cuáles el está trabajando, parece que no le orientan apropiadamente"(JFR:1).

Los cuestionamientos de algunos sectores blanco-mestizos e indígenas a la gestión municipal, apuntan a la necesidad de dar seguimiento a la aplicación del Plan de Vida y a profundizar el proceso de participación ciudadana. La crítica que se realiza a la gestión municipal es bastante ambigua por parte del movimiento indígena. Ambos grupos culturales expresan sus observaciones sobre el proceso de participación, no obstante, no plantean una propuesta alterna de gestión política a la existente, por lo que se podría afirmar que no existe una crítica radical a la gestión municipal.

A pesar de estos señalamientos, en la ciudadanía existe la percepción mayoritaria de que el alcalde defiende los intereses del colectivo, por sobre los intereses de grupo o de su pertenencia étnica:

En el caso de la organización del tránsito en Otavalo "el Alcalde [...] está defendiendo lo que debe defender [...] un interés de la ciudad" (MV:8)²⁶.

"Había un pesimismo de que tal vez un indígena no esté en capacidad de hacerlo, pero parece que se demostró que yéndonos más allá del asunto netamente étnico, que se está funcionando como que somos personas, ahí eso sería un logro: considerarnos que somos personas, somos humanos y como tales tenemos virtudes, como también podemos tener defectos" (MO-LM:4; cf. tb. JMQ:4).

Los actores hacen a un lado 'lo étnico' al momento de juzgar la gestión pública local. Los ciudadanos se comprometen y apoyan la gestión municipal por cuanto esta promueve la unidad y busca alcanzar el desarrollo de la ciudad y el cantón:

"Nos sentimos involucrados en lo que compete y en lo que es posible hacer, nos sentimos involucrados, y participamos no necesariamente porque sea un indígena, sino porque vemos que son destinos para nuestras generaciones" (PB:3).

"Parece que van viendo que si es positiva la labor de un alcalde... se ve que existe un unirse a la causa, de que no solamente es un deber solamente de nosotros los indígenas, sino es un deber de todos apoyar para el desarrollo del cantón" (MO-LM:4).

En suma, los ciudadanos otavaleños consideran positiva la gestión del Alcalde. La honestidad y la transparencia son elementos de reconocimiento de la población, a más de la estructuración del Plan de Vida, el fomento de la participación ciudadana, el trato igualitario hacia los dos grupos culturales en la gestión y la implementación de un conjunto de obras sociales a nivel urbano y rural.

La crítica de sectores indígenas y blanco-mestizos a la alcaldía, es bastante ambigua y dispersa, y no plantean una propuesta alternativa de gestión. Los ciudadanos no toman en cuenta lo étnico al momento de evaluar la administración municipal. Apoyan la gestión pública local por cuanto esta promueve la unidad y el desarrollo de Otavalo.

En lo que sigue se presenta un resumen de las principales percepciones de los ciudadanos otavaleños:

BLANCO-MESTIZOS	<ul style="list-style-type: none"> - Es un valor. Esta relacionada al origen (o "raíces"), la historia, la convivencia y el orgullo (afirmación cultural). - Valoración de la identidad indígena (conciencia de respeto a la diferencia) <p>Discurso de la identidad: no establece relación antagónica, busca complementarse con el Otro.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Es un hecho "natural" y un discurso político. - Relación de respeto a cult. diferentes y al ejercicio de derechos. - Identidad e interculturalidad percibidas en relación con esencias biológicas (raciales) y culturales. - El racismo se mantiene y es de "doble vía" (relaciones de poder). - Relaciones con el Otro tienen un "fin pragmático". - Se construyen nuevas relaciones interculturales en la sociedad local. 	<ul style="list-style-type: none"> - Percepción positiva de la gestión: honradez, equidad en la gestión; toma en cuenta la diversidad étnica y de género; elaboración del Plan de Vida, la participación y la implementación de servicios básicos. - Crítica: No continuidad proceso de participación. Cuestionan el poco conocimiento del Plan de Vida y la falta de asesoramiento del alcalde. - Lo étnico no es elemento de juicio de la gestión
INDIGENAS	<ul style="list-style-type: none"> - Es un valor. Esta relacionada al origen (o "raíces"), la historia, la convivencia y el orgullo (afirmación cultural). - Revalorización de la identidad - Identidad indígena: discurso no-homogéneo - Discurso de la identidad: no establece relación antagónica, busca complementarse con el Otro. 	<ul style="list-style-type: none"> - Es un hecho "natural" y un discurso político. - Relación de respeto a cult. diferentes y al ejercicio de derechos. - Identidad e interculturalidad percibidas en relación con esencias biológicas (raciales) y culturales. - El racismo se mantiene y es de "doble vía" (relaciones de poder). - Relaciones con el Otro tienen un "fin pragmático". - Se construyen nuevas relaciones interculturales en la sociedad local. 	<ul style="list-style-type: none"> - Percepción positiva de la gestión: honradez; equidad en la gestión; toma en cuenta la diversidad étnica y de género; elaboración del Plan de Vida, la participación y la implementación de servicios básicos. - Incorporación de indígenas al municipio sin exclusión de B-M. - Crítica de organización indígena: es ambigua y no propositiva. - Lo étnico no es elemento de juicio de la gestión.
INTELECTUALES BLANCO-MESTIZOS	<ul style="list-style-type: none"> - Pensadores indigenistas [blanco-mestizos] aportaron a revalorización indígena. - "Otavaleñidad" pertenece a matriz cultural blanco-mestiza - No reconocen papel del movimiento indígena en afirmación de la identidad. 	<ul style="list-style-type: none"> - Es producto de un proceso histórico. - Intelectuales B-M de centroizquierda: <ul style="list-style-type: none"> . Visión seudocientífica de interculturalidad. . No existe racismo - Intelectuales B-M de izquierda: <ul style="list-style-type: none"> - Racismo ha disminuido pero está latente. - No toman en cuenta el conflicto como base de la democracia y de la interculturalidad - No reconocen aportes del mov. indígena. - Critican no concreción del discurso de interculturalidad en políticas. 	<ul style="list-style-type: none"> - No vinculación a gestión municipal - Cuestionan la falta de asesoramiento. Persiste idea de "asesorar" a los indígenas
INTELECTUALES INDIGENAS	<ul style="list-style-type: none"> - Movimiento indígena contribuyó a revalorización identitaria. - "Otavaleñidad", excluye a indígenas - Discurso indianista: "cultura propia" (cosmovisión andina) - Discurso no indianista: revalorización histórica de cultura indígena. Plantean articulación con el Otro y "desarrollo con identidad". 	<ul style="list-style-type: none"> - Es producto de un proceso histórico. - Se mantiene el racismo y cuestionan la exclusión - Plantean un nuevo discurso: <ul style="list-style-type: none"> . Valoración y respeto del Otro . Democratizar las relaciones interétnicas y la sociedad. - Critican no concreción del discurso de interculturalidad en políticas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Cercanos a gestión municipal. - Municipio: emprende nuevo modelo de gestión basado en la participación. Acciones intentan superar el clientelismo..

Conclusiones

Este capítulo analiza algunos de los cambios relevantes ocurridos en Otavalo en la segunda mitad del siglo XX. También plantea que la concepción de interculturalidad presente en el Plan de Vida de Otavalo (2002) se circunscribe a los actores e instituciones educativas y culturales; observa que esta debe entenderse como un proceso político más amplio de manera que involucre a los demás actores sociales. Además, examina las percepciones que blanco-mestizos e indígenas tienen sobre la identidad, interculturalidad y la gestión pública de la actual administración municipal.

La identidad es percibida como un valor -una cualidad importante de cada grupo cultural- que está asociada al origen, a la tradición, a la cultura y a la historia. La identidad cumple un papel positivo en la afirmación de la diferencia cultural y es entendida como la base para la convivencia ciudadana. El discurso de la identidad se presenta como una construcción social que no establece una relación antagónica particular. En las relaciones entre blanco-mestizos e indígenas se elabora un discurso que busca la negociación y el diálogo con el Otro.

La interculturalidad es concebida como un hecho natural y un discurso político. Es el resultado de un proceso histórico que ha contribuido a un mayor acercamiento e interacción entre blanco-mestizos, indígenas y los demás grupos culturales diferentes.

Un conjunto de aspectos económicos, ideológicos, educativos y de urbanización, entre otros, han influenciado -según las percepciones de los entrevistados- para la convivencia cultural en un mismo espacio urbano. El racismo en Otavalo se mantiene de manera encubierta. Los blanco-mestizos expresan en diversos comportamientos y prácticas todavía su criterio de superioridad racial sobre los grupos indígenas.

Ambos grupos étnico-culturales coinciden en que se presentan manifestaciones y prácticas de un “racismo al revés” por parte de los indígenas que han adquirido poder económico, social y político. No obstante, estas manifestaciones de racismo de vuelta, no cambia la hegemonía blanco-mestiza de origen colonial. El acceso de un indígena a la alcaldía de Otavalo modificó las percepciones mentales de inferioridad y de seres incivilizados que se tenían de los indígenas, a la vez representó una inversión de las relaciones tradicionales de poder.

Las diferentes percepciones de los entrevistados remiten principalmente a lo biológico –a la noción de ‘raza’- para demarcar la diferencia entre blanco-mestizos e indígenas, por tanto se puede afirmar que existe una racialización de la identidad y la interculturalidad.

La interculturalidad adquiere un ‘sentido pragmático’, en las percepciones analizadas de los ciudadanos blanco-mestizos e indígenas otavaleños. En la vida cotidiana, las relaciones con el otro aparecen como útiles en cuanto permiten establecer un intercambio económico. En la medida que la interculturalidad se pragmatiza, puede ocurrir un cambio de valores, pero también puede volverse instrumental al mercado. La interculturalidad interpretada como un recurso pragmático no tiene en cuenta las relaciones de poder y la necesidad de una voluntad colectiva de los diferentes actores para la democratización de las relaciones culturales en la sociedad local.

Estas percepciones, permiten observar que existen diferentes maneras de entender la interculturalidad. Los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en la vida cotidiana al concebirla como útil para establecer relaciones económicas y sociales. En cambio, para el alcalde, la interculturalidad es concebida de manera abstracta, al referirse a un discurso ideológico-político que propugna el reconocimiento de las diferencias culturales y un nuevo sentido colectivo de estructuración de la sociedad otavaleña.

Blanco-mestizos e indígenas encuestados tienen una valoración positiva de la gestión del alcalde y en ningún momento lo étnico es elemento de juicio de la gestión. Los ciudadanos otavaleños han interiorizado un discurso de la unidad e igualdad entre los diferentes grupos culturales. Esta percepción e imaginario de Otavalo como espacio intercultural, crea un escenario favorable para que el Plan de Vida y la interculturalidad puedan implementarse, sin embargo, el conflicto étnico-racial se mantiene. La participación ciudadana y la interculturalidad en diversos ámbitos de la vida social son parte de un discurso y de una práctica política que se encuentran en plena construcción en el escenario local.

Los planteamientos realizados en este apartado en base a las entrevistas no constituyen como manifestamos una muestra afinada del universo de estudio, empero expresan un acercamiento a las percepciones que tienen los ciudadanos otavaleños – blanco-mestizos e indígenas- sobre la identidad, interculturalidad y la gestión pública. En cambio, las encuestas expresan una medición cuantitativa de las percepciones ciudadanas.

El análisis de las percepciones de los ciudadanos otavaleños puede aportar elementos importantes para comprender el proceso de construcción de la interculturalidad en un contexto más amplio.

En el capítulo siguiente se analizan las prácticas cotidianas que blanco-mestizos e indígenas establecen en el Municipio de Otavalo.

NOTAS

¹ La encomienda de Otavalo asignada a Rodrigo de Salazar (1548-1584), estableció el Obraje Mayor de Otavalo que contó con más de 100 trabajadores. Este obraje se creó con el propósito de cubrir el pago de los tributos de indios ausentes y enfermos. Luego de 1584, se incorpora esta encomienda a la Corona, con la cual esta se reserva el derecho del usufructo del tributo indígena. Por ello, los ingresos de este obraje, estaban destinados también a pagar los salarios de la burocracia local. Para 1622 se funda el obraje de San Joseph de Buenavista de Peguchi e inicia sus actividades productivas en 1626 bajo el sistema de arrendamiento. Este obraje contó con 300 trabajadores y se especializó en la producción de paños. Su objetivo era cubrir el monto de los rezagos de tributos del repartimiento de Otavalo y salvar la crisis por la que atravesaba el Obraje Mayor al cual estaba adscrito. Este obraje se establece como de propiedad de la comunidad, pero en la práctica esta aparece subordinada a la administración colonial en el aspecto político y económico. Los jefes étnicos actuaban como proveedores de fuerza de trabajo indígena y en la administración del obraje en relación con los indígenas (Rueda, 1995: 22-38).

² Amable Herrera (1909:182-4) en su Monografía del cantón Otavalo, menciona que a comienzos de siglo XX en Otavalo funcionaban los obrajes-hacienda de San Pedro, Pinsaquí y Perugache. La producción consistía en hilos, tejidos de algodón, bayetas, pisos de cabuya (cit. por Males, 1985: 24).

³ Rosa Lema Cotacachi, -principal informante de la antropóloga Elsie Clews Parson en 1945- constituye un personaje importante de Otavalo y un ejemplo de la naciente orientación empresarial indígena. En 1949 fue designada por el presidente Galo Plaza como Embajadora Itinerante del Ecuador en los Estados Unidos (cf. Diario del Norte: 2-03-2003). En sus tres viajes que realizó, contribuyó a promocionar a Otavalo y el comercio artesanal en el exterior, extendió las redes sociales urbanas y abrió un espacio para un periodo de modernización indígena. Esta clase comerciante emergente se caracteriza por la habilidad de cultivar a nivel urbano los contactos económicos y políticos -con el círculo de los 'blancos'-, los que fueron decisivos para su constitución como clase independiente (cf. Kyle, 2001:91-3).

⁴ La publicación de "El Valle del Amanecer" (1971), de Aníbal Buitrón y John Collier, Jr., contribuyó a promover el turismo y a difundir a Otavalo en el exterior (cf. Kyle, 2001:93).

⁵ En esta misma línea interpretativa, Korovkin (2002) ha señalado que en este proceso de modernización capitalista, la fuente principal de vida no está necesariamente en las actividades realizadas en el espacio comunitario, sino cada vez más en su exterior, por el trabajo asalariado, por el comercio y demás actividades económicas de sus miembros, por lo que afirma que se ha producido una redefinición de la política económica comunitaria (v. León, 2002:9).

⁶ Es importante considerar que en el resto del país en los últimos años se ha dado también una tendencia hacia el surgimiento de las capas medias indígenas, aunque en una menor proporción en relación al caso de Otavalo (cf. Korovkin, 2002: 14-5).

⁷ La migración temporal puede ser concebida también como parte de una resistencia cultural y cotidiana de los indígenas quienes en cierta forma se niegan a abandonar sus comunidades. El trabajo en las empresas floricultoras, situadas principalmente en el sector rural, posibilitó que los trabajadores puedan seguir viviendo en sus comunidades, aspecto que desaceleró la migración urbana. Korovkin (2002:61-2) al constatar que los indígenas recurren a los mercados laborales, mantienen la agricultura de subsistencia y conservan sus instituciones comunitarias afirma que "el capitalismo global fracasó en transformar radicalmente la economía y cultura autóctonas". Para esta autora, esto dio lugar a una combinación de características capitalistas y no capitalistas. La agricultura de subsistencia en las comunidades a pesar de que ha estado reduciéndose -producto de la presión demográfica sobre la tierra- "está demostrando una notable resistencia frente a la expansión capitalista, brindando a los jornaleros indígenas y comerciantes un mínimo de seguridad económica y una identidad cultural que no podrían tener fuera de sus comunidades" (Op. cit. p. 63).

⁸ Una visión testimonial de este proceso de cambio en Otavalo, ver en Conejo (1995, 1997).

⁹ Un dirigente indígena o social también pueden ser considerado un intelectual por su actividad de "constructor y organizador" de una visión del mundo y sus instituciones (Gramsci, 1972, cit. por Guerrero, 1995:105).

¹⁰ Laclau (1997: 8), denomina al tipo de relación por la cual una particularidad asume la función de representación de una totalidad como *relación hegemónica*. Para él, la hegemonía se refiere a “una fuerza concreta, [que] en cierto momento, no se limita a su propia concreción, sino que al mismo tiempo, representa el horizonte imaginario de toda una sociedad o de todo un campo de fuerzas”.

¹¹ Cuando se habla sobre la imposibilidad del consenso se hace referencia a que “es posible lograr formas de acuerdo, pero siempre [estas] serán parciales y provisionales, ya que el consenso se basa necesariamente en actos de exclusión” (Mouffé, 1999:101).

¹² Al iniciar su segundo mandato (2005-2008), el alcalde Mario Conejo, procedió a convocar al Encuentro Ciudadano Cantonal, realizado el 23 de marzo de 2005.

¹³ Un referente del pensamiento indigenista otavaleño y del país, constituye Fernando Chaves, quien en 1927 publicó su novela “Plata y Bronce” considerada la primera novela indigenista ecuatoriana (Saénz 1993:9). En esta línea de pensadores se reconocen también a los hermanos Garcés: Enrique, Víctor y Gabriel Garcés, Aníbal Buitrón, Gonzalo Rubio Orbe, Gustavo Alfredo Jácome, entre otros (v. entrevistas, MV:1; PC-HJ:3).

¹⁴ Concertaje, sistema laboral que se desarrolló en la hacienda serrana desde la primera mitad del siglo XVII hasta la década de los sesenta y setenta del siglo XX. El indígena, a cambio de un salario nominal anual y de un huasipungo (una proporción pequeña de tierra), trabajaba para el dueño de la hacienda, quien realizaba ‘anticipos’ en dinero o productos. El trabajador además debía prestar otros servicios laborales en el servicio doméstico y sus familiares podían heredar las deudas del trabajador contraídas con el hacendado (cf. Crain, 1989:108-9; cf. tb. Guerrero, 1991). Guerrero (1991:86) cita a Hernán Ibarra (1987) para reafirmar que bajo el término de concertaje la normatividad jurídica estatal encubría una variedad de relaciones laborales, por lo que recomienda precisar las diferentes situaciones sociales concretas a las que se refiere, por lo que este autor diferencia entre concierto huasipunguero en una hacienda grande y las relaciones que se establecían en una propiedad de cortas dimensiones. Esta diferenciación le permite a Guerrero establecer diversas formas de ejercer y reproducir la dominación por parte de los patrones, a la vez que distintas formas de apelar al Estado, para requerir el ejercicio de la coerción (Op. cit, p.87-92)

¹⁵ Para los entrevistados, existe el criterio de que los indígenas otavaleños han contribuido a dinamizar la economía local. El mejoramiento de las condiciones económicas de los indígenas comerciantes urbanos contribuyeron a intensificar las relaciones culturales entre blanco-mestizos e indígenas, a la vez que generaron una inversión parcial de las tradicionales relaciones económicas y de poder (cf. JFR:3; JCL:3; JI:4). Blanco-mestizos e indígenas consideran que la influencia de otros aspectos como los de la ‘generación de los años 60’ (la defensa de la paz, la ecología y la vida), el turismo y la relación con otras culturas contribuyeron a valorizar las culturas andinas (WM:8; JFR: conversación personal, octubre 2002).

¹⁶ La educación aportó a modificar algunos estereotipos negativos sobre el Otro, y a estructurar una nueva representación sobre el indígena otavaleño. El indígena “preparado” académicamente -o en su práctica política organizativa-, reclama desde la diferencia su derecho a la igualdad ciudadana. A más del aspecto económico, el acceso de los indígenas a la educación, constituye uno de los aspectos que ha permitido cambiar las relaciones tradicionales de poder (LZ:1; GM:4; JCL:1).

¹⁷ El espacio urbano que en otro tiempo era considerado un privilegio del grupo culturalmente dominante fue modificado y ampliado. Los indígenas se fueron cada vez más estableciendo y afirmando en el espacio urbano, así como se profundizaron los intercambios étnicos, sociales y culturales. La expansión urbana, la economía, el turismo, la migración, y la configuración social urbana, sentaron las bases para el establecimiento de nuevas relaciones sociales (cf. Kingman et. al., 2003: 287, 290).

¹⁸ El retorno a la democracia en 1979, extendió el derecho de voto a los pueblos indígenas, que históricamente estaban excluidos de la participación política.

¹⁹ Entendemos por racismo al ‘fenómeno social’ total que se manifiesta en ideologías -de superioridad e inferioridad racial- en sentimientos y prácticas sociales de dominación (De la Torre, 1996: 17).

²⁰ Para Schutz y Luckmann (1973), el mundo de la vida cotidiana es entendido como el ámbito de la realidad en el cual el hombre interviene y transforma. Es el ámbito de la práctica y de la acción. Desde esta

perspectiva, la actitud natural de la vida cotidiana esta determinada por un “motivo pragmático” que sirve para la solución de los problemas prácticos (p. 25, 28, 38).

²¹ El aspecto económico es también percibido como uno de los motivos para la existencia de conflictos entre blanco-mestizos e indígenas, y está relacionado con el racismo (Ver gráfico 15; cf. tb. Reyes, 2001: 41).

²² Ver tb. entrevistas (RJ:2; JCL:3; MO-LM:3).

²³ Me refiero a los intelectuales indígenas que mantienen una posición etnicista o culturalista (cf. Ibarra, 1999).

²⁴ Al respecto, véase las observaciones de Hurtado (2002), sobre el proceso de participación ciudadana en Otavalo.

²⁵ En el proceso de reconstitución como pueblos kichwas esta organización adoptó en el 2003 el nombre de Federación de Pueblos Kichwas de la Sierra Norte del Ecuador, CHIJALLTA - FICI, *Chinchaysuyu Jatun Ayllucunapac Tantanacui*.

²⁶ El entrevistado se refiere a la intención política del Alcalde Conejo de regular el transporte urbano en la ciudad.

CAPITULO IV

PRACTICAS CULTURALES COTIDIANAS EN EL MUNICIPIO DE OTAVALO

“El cambio de las prácticas y representaciones de la convivencia social obliga a una recomposición de la ‘historia del Nosotros’. Esa historia establece el sentido que tiene el pasado en la actualidad y, a la vez, el horizonte de futuro”

Norbert Lechner

Este capítulo pretende complementar el análisis presentado en los capítulos anteriores. Examina las prácticas culturales cotidianas en el Municipio de Otavalo en el contexto del proceso de construcción de la interculturalidad en la sociedad local. El análisis de estas prácticas se basa en las observaciones realizadas en el municipio en octubre y noviembre del 2002. También se toma en cuenta algunos aspectos que emergen en las entrevistas y encuestas efectuadas a ciudadanas y ciudadanos otavaleños, referidos a estas prácticas.

El municipio es un espacio de confluencia e interacción social para buena parte de la ciudadanía otavaleña. Es el lugar donde acuden los miembros de los diferentes grupos culturales a pagar los servicios e impuestos, así como para demandar la atención del gobierno local a sus más variadas necesidades. En este espacio se realizaron las observaciones en las oficinas de avalúos y catastros, tesorería, impuesto predial rural y urbano, agua potable, participación ciudadana, obras públicas, planificación, biblioteca y la comisaría municipal.

Además, se realizaron observaciones fuera del espacio municipal, como por ejemplo, en el mercado “24 de Mayo” y la “Plaza de Ponchos”, lugares donde se establece

también la interacción entre los policías municipales y los ciudadanos otavaleños. También se efectuaron observaciones del desfile cívico que el municipio organizó al cumplirse ciento setenta y tres años de erección a la categoría de ciudad.

Las observaciones registradas constituyen solamente una muestra de las interacciones que suceden a diario en la institución. Por lo tanto, no pretenden abarcar la totalidad de la realidad social. En unas oficinas existió más dificultades que en otras al realizar la observación, tanto por la disposición espacial, como por que algunos empleados se sentían incómodos ante la presencia de un extraño que observa sus comportamientos cotidianos.

Las actitudes, comportamientos y expresiones de los ciudadanos otavaleños en la cotidianidad del espacio público pertenecen a “un ámbito de la vida evanescente”, habitan el ‘mundo’ del sentido común que frecuentemente se presenta o es considerado como carente de ‘historia’ (Guerrero, 1991:305). Las observaciones revelan la existencia de un campo diverso de significados que incluyen aspectos complejos y encubiertos, cotidianamente urdidos por los grupos culturales participantes en la interacción¹.

En las interacciones ciudadanas en este espacio público se organizan y despliegan “micro juegos cotidianos de poder” entre blanco-mestizos e indígenas, por lo que conviene detenerse en explicar estas relaciones (Guerrero, 1998:344).

Relaciones de poder

Partimos de entender el poder como una “red productiva que atraviesa todo el cuerpo social” (Foucault, 1992:182). De acuerdo a esto, el poder no está localizado únicamente en el aparato del Estado o en una clase privilegiada, sino también se manifiesta

de una manera mucho más minuciosa y sutil. El poder en su “forma capilar de existencia” se ejerce sobre la vida cotidiana de las personas (Ibíd. p. 89).

El poder es una forma específica de relación entre las personas, una relación de fuerza que implica en todo momento una relación de poder. El rasgo distintivo del poder es que algunas personas pueden más o menos determinar la conducta de los individuos o de los grupos, pero nunca de manera definitiva. Para Foucault (1992), el poder transita transversalmente la sociedad y funciona a través de una organización reticular. En sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder (cf. Ibíd. p. 144). El análisis de las relaciones de poder toman como punto de partida las formas de resistencia a las diferentes formas de poder como elementos catalizadores que permiten evidenciar estas relaciones (Foucault, s.a:5).

En las interacciones cotidianas, las relaciones de dominación específicas tienen una configuración propia y una relativa autonomía. Desde esta perspectiva, Foucault propone estudiar el poder no desde el centro, sino de una manera ascendente, desde los “mecanismos infinitesimales”, que poseen su propia historia, técnica y táctica, y observar cómo estos procedimientos pueden estar investidos, colonizados, por formas más generales de dominación (Op. cit. p. 145).

En la atención a los ciudadanos, los empleados municipales ejercen relaciones de poder sobre los indígenas y blanco-mestizos pobres, que se manifiesta en actitudes como hacerles esperar, alzar la voz, expresar ironías, en la permanencia de prejuicios y estereotipos sobre el otro, en expresiones imperativas o en el control del espacio público, que revelan el no respeto y la discriminación social y étnico-racial hacia estos sectores (v. Obs. 4, 12, 18, 19, 48, 49, 53; v. tb. Obs. 32). No obstante, se debe tener presente que en la vida cotidiana no solo los miembros del grupo dominante mantienen prácticas

discriminatorias, pudiendo los dominados ejercer poder, dependiendo de quien es el actor dominante en la interacción (cf. Carrillo y Salgado, 2002:55).

En la interacción cotidiana en el Municipio de Otavalo, blanco-mestizos e indígenas adoptan comportamientos que están pautados culturalmente (cf. Schutz y Luckmann, 1973). Estos comportamientos y prácticas responden a esquemas mentales de percepción interiorizados en los ciudadanos.

Bourdieu (1991) recurre al concepto de “habitus” para explicar estas prácticas y diferencias culturales. Para superar la oposición aparente entre el objetivismo y el subjetivismo, o entre las estructuras y las representaciones, introduce una visión relacional del conocimiento teórico que le permite reintroducir el papel de los agentes, su capacidad de invención y de improvisación en la comprensión del mundo social (cf. Bourdieu, 1996:69).

El habitus² es el resultado de la internalización de las estructuras objetivas y constituye un sistema de disposiciones adquiridas por la experiencia -variables según los lugares y momentos-, y que funcionan como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones (Rodríguez, 1994:15; cf. tb. Bourdieu, 1991:92; 1996:22). Esta matriz constituye un sentido práctico -como sentido de un juego social particular, históricamente definido- a partir del cual se producen diversas estrategias y prácticas cotidianas que no son productos de una tendencia consciente de fines y que pueden estar objetivamente ajustadas a la situación (Bourdieu, 1991:92,159; 1996:70).

Guerrero (1998:343), retoma estos planteamientos al analizar las formas de dominación de poblaciones dentro del sistema ciudadano y republicano. El autor observa que en las relaciones ciudadanas se mantiene “una matriz binaria de percepción mental propia a un sistema de dominación”, a un orden que reproduce una clasificación y jerarquización social y que establece la construcción discursiva de la diferencia étnica.

Esta delimitación simbólica que la denomina "frontera étnica" es inherente a la formación del estado nacional republicano, y se constituye a partir del hecho colonial. Esta matriz binaria insta una especie de estructura elemental de dominación, un principio generador de estrategias de poder en toda la sociedad nacional, que divide a las poblaciones en dos grandes grupos: los blanco-mestizos y los otros (Ibid. p. 344).

En las interacciones de los ciudadanos en el municipio de Otavalo esta división simbólica se mantiene en las diferentes oficinas en donde blanco-mestizos e indígenas establecen relaciones de poder. Es decir, en este espacio público ciudadano se estructuran campos de fuerza en función de la división binaria y se construyen marcadores simbólicos de discriminación:

Una mujer indígena de unos setenta años se acerca a la ventanilla del impuesto predial saluda y se queda por un momento pensando. La recaudadora blanco-mestiza le dice: "Vaya nomás, aquí no hay caridad". La indígena dice: "No [quiero caridad], yo vengo a preguntar sobre el impuesto" (Obs. 18).

En la interacción anterior, por un lado, se niega la condición ciudadana de la anciana indígena a la vez que se ejerce un dominio particular sobre ella. Por otro, esta última afirma su condición de contribuyente y pugna por su reconocimiento. Los prejuicios y estereotipos acerca de los miembros del grupo cultural diferente, ejercen –al menos momentáneamente– una violencia simbólica hacia el otro.

El 'hacer esperar' al indígena expresa una relación de poder del funcionario municipal blanco-mestizo, la que se puede extender también hacia sectores pobres de su mismo grupo y de los demás grupos culturales (v. Obs. 4). Las relaciones entre blanco-mestizos e indígenas en el espacio municipal, no siempre mantienen una actitud de respeto y cordura:

El secretario blanco-mestizo de la oficina de Avalúos y Catastros hace pasar a un indígena mayor a su oficina. El indígena le entrega la escritura de un terreno y otros documentos, a la vez insiste en que él ya ha pagado los impuestos hasta este año. El indígena pregunta porque estaría saliendo dos cartas del mismo año. El funcionario municipal le dice: "*Noo, señor!*".

Verifica en el computador. Revisa los recibos y le repite *gritándole* de cerca que los recibos que tiene son del registro catastral del año anterior y que debe pagar de este año (Obs. 12).

El malentendido existente hace que el funcionario municipal termine por adoptar una actitud de irrespeto al indígena. Estas prácticas sociales autoritarias han contribuido históricamente a reproducir la dominación social y étnica a nivel cotidiano. El "alzar la voz", en las oficinas públicas, evidencia que en ellas se manifiestan también relaciones de poder. Es posible que estas actitudes discriminatorias no sean ejercidas únicamente hacia los grupos culturalmente diferentes sino también a los mismos miembros del grupo cultural, lo que va a depender también de las condiciones económicas, la edad, el género, el lugar.

Las bromas, instauran un tipo de juego, dirigido por los blanco-mestizos de clase media hacia los grupos considerados "más bajos" social y culturalmente:

Un indígena mayor se acerca a la ventanilla del impuesto predial y le dice que le ayude a encontrar un terreno que anda perdido. El recaudador blanco-mestizo le responde "Si usted [que es el dueño] no sabe donde está, peor yo". El se ríe, y luego procede a atenderlo (Obs. 19).

Dos jóvenes blanco-mestizos de apariencia pobre se acercan a una ventanilla y dicen: "Vengo a pagar por primera vez el agua. Vaya a la ventanilla uno, le dice una de las recaudadoras blanco-mestizas. Después que los jóvenes se han ido, la recaudadora, comenta a su compañero de oficina: "también se habrá bañado por primera vez" (Obs. 49).

En el primer caso, el indígena mayor que es objeto de la broma, es considerado por el funcionario blanco-mestizo como “alguien con quien está permitido bromear”, no obstante esta relación es asimétrica (Goffman: 1970:82). Por su parte, el indígena mayor adopta una actitud de indiferencia y de consentimiento a esta ofensa. Esta interacción evidencia la existencia de un micropoder presente en la relación, en la cual el empleado blanco-mestizo mantiene una actitud dominante.

En el segundo caso, los comentarios de los empleados municipales –en el ‘trasfondo escénico’ de la oficina- reproducen prejuicios sociales sobre aquellas personas que provienen de los sectores urbano marginales de la ciudad (Goffman: 1994: 139-140). Fue difícil encontrar en el trabajo de campo evidencias del uso de bromas en sentido inverso -desde los indígenas hacia los blanco-mestizos-, posiblemente estas no son muy visibles en la “fachada” de la interacción, y más bien se dan en el interior del grupo, espacio en el cual se expresan aquellos hechos suprimidos y que son familiares (Ibid. p. 123).

En otros casos, los empleados blanco-mestizos adoptan una actitud imperativa en las relaciones públicas con los indígenas:

“Una mujer indígena adulta se acerca a pagar del agua potable. El recaudador blanco-mestizo le cobra de este servicio, y le dice: ‘¡Póngase a un lado, hasta que se imprima!’. Se refiere a su recibo o carta mensual del agua potable” (Obs. 48).

El empleado municipal al asignar en el espacio público un lugar a la usuaria indígena, ejerce un poder sobre ella, es decir, busca conducir la conducta de esta persona sin tener en cuenta las normas de cortesía y aprecio que se emplean en las relaciones sociales entre iguales.

Algunos funcionarios blanco-mestizos, recurren a hacer funcionar la jerarquía administrativa con el fin de imponer su autoridad a los indígenas que trabajan en la institución municipal. Las observaciones realizadas evidencian la permanencia de una clasificación social entre blanco-mestizos e indígenas y que en ciertas prácticas cotidianas se mantienen relaciones autoritarias (v. Obs. 48, 53)³.

“Yo ya le dije, dice el Director de una de las oficinas del Municipio a su secretaria indígena. Las certificaciones tienen que autorizar el licenciado NN”. Pero el Segundito, -el conserje indígena que ayuda en la oficina- insiste la secretaria me dice que tiene que autorizar usted. “Bueno, contesta el funcionario blanco-mestizo: ¿A quién le va a hacer caso, a mí o al Segundito”. “Ya voy a hacer”, dice la secretaria indígena (Obs. 53).

Los empleados municipales blanco-mestizos ejercen en algunas ocasiones una discriminación racial abierta hacia los indígenas, no obstante, estos no cuestionan las prácticas discriminatorias cotidianas que son consideradas paradójicamente como “normales” (v. Obs. 7, 11, 16).

Mientras la secretaria indígena de la oficina de Avalúos y Catastros habla en kichwa con una persona de su mismo grupo cultural, un mestizo funcionario del Municipio pasa y le dice en inglés “¿What for you?”. Después el vuelve a pasar y a manera de broma le dice “upashai, me pone nervioso con esa música” [se refiere a lo que está hablando en kichwa]. Luego el se sienta en la ventanilla que se ubica al frente y le dice en kichwa “Caiman shamui muspa” [Venga tonta para acá], mientras la indígena responde “Na, munani” [No, no quiero] (Obs. 7).

En la interacción anterior, el uso del idioma *kichwa* por parte del blanco-mestizo no es para establecer una comunicación de respeto con la otredad, sino para burlarse de su utilización, y para atribuirle a quien lo usa una condición de inferioridad o ignorancia. En contraposición a la tradición, el uso del inglés en esta interacción busca expresar una relación de superioridad y “progreso”.

En las encuestas, si bien los blanco-mestizos y los indígenas consideran que los conflictos entre estos dos grupos culturales se los resuelve conversando, algunos indígenas creen que también se los soluciona “evitando el problema” o “callándose”, lo que podría evidenciar una débil vivencia de la democracia en lo cotidiano (Gráfico No. 17).

En otras ocasiones, la discriminación racial en el municipio se manifiesta a través de actitudes y comportamientos de manera encubierta y casi imperceptible, que revelan la superioridad del grupo blanco-mestizo dominante en la sociedad.

“Una persona mayor blanco-mestiza de unos setenta años entra al Municipio. Le ve a un indígena -él es licenciado en leyes- y le dice: ‘Ven, ven, vos, a vos te voy a preguntar: ¿Dónde es la oficina del Tesorero?’. El indígena se colorea y le explica como llegar a esta oficina” (Obs. 16).

Es común en las relaciones cotidianas que los blanco-mestizos no pidan permiso a los indígenas cuando quieran pasar o abrirse camino al interior de las oficinas del Municipio, que no respondan al saludo de los indígenas o que eviten saludar a las autoridades indígenas (v. Obs. 11, 61; v. tb. entrevista MC:8).

En una de las oficinas se observó que los empleados municipales ejercen un control del espacio público al determinar la persona de determinado grupo cultural y condición social que puede ingresar o pasar por la puerta intermedia que conduce a otras oficinas de la institución:

Un obrero indígena quiere pasar por una puerta intermedia que comunica a la Biblioteca con el segundo piso donde se encuentra la Dirección de Higiene Municipal. “No puede pasar” -dice una de las secretarías de la Biblioteca- “Pero si está ahísito no más” insiste el indígena. “No, está con seguro” replica la secretaria blanco-mestiza. “Dé la vuelta, por aquí no hay paso”. Anterior a este hecho una persona blanco-mestiza había pasado tranquilamente por esta puerta (Obs. 30).

A través de diferentes comentarios algunos empleados blanco-mestizos expresan un cierto temor a la presencia indígena en la institucionalidad local. De acuerdo a estas percepciones, la presencia del diferente podría manifestarse únicamente para cambiar de sus lugares de trabajo a los empleados y trabajadores blanco-mestizos del Municipio.

Estas expresiones cargadas de temor, de burla o ironía buscan también deslegitimar y cuestionar la presencia de los indígenas en estos espacios:

El día martes en la tarde aproximadamente unos ciento cincuenta indígenas de la comunidad de Pucará de Velásquez han asistido a una audiencia que el Consejo Municipal les ha concedido para este día, con el propósito de pedir les concedan en calidad de comodato el local de un club deportivo para el uso de la comunidad. Muchas personas preguntan a que se debe la presencia de tantos indígenas. Una secretaria dice: “como ganaron las elecciones, el movimiento Pachakutik ha venido a reestructurar los puestos del Municipio” de Otavalo (Obs. 26).

En sus visitas colectivas al municipio, los indígenas en una especie de “acto ritual de trasgresión”, se apropian de espacios anteriormente excluyentes (cf. Guerrero, 1991:23). A través de su presencia colectiva momentánea, experimentan juegos de poder en el espacio de la institucionalidad local. Despliegan sus fuerzas, ocupan el espacio del poder, como un recurso de efectividad simbólica para alcanzar sus demandas.

Las observaciones realizadas en el municipio evidencian la existencia de una discriminación racial mayoritariamente encubierta o velada. Sin embargo, más de la mitad de indígenas y blanco-mestizos encuestados (60% y 51%) tienen la percepción de que en las oficinas públicas y privadas se mantiene un trato igualitario. Una proporción menor - pero considerable- de indígenas y blanco-mestizos (40% y 37%) consideran que todavía existe privilegios para los blanco-mestizos (Gráfico No.18).

Otra forma a través de la cual se ejercen relaciones de poder y se establecen prácticas discriminatorias es a través del “tuteo”. Existe un trato diferenciado en las

relaciones entre los empleados blanco-mestizos y los indígenas. Los blanco-mestizos comúnmente “tutean” a los indígenas mayores, como también a las secretarías indígenas jóvenes, a quienes se dirigen de manera paternalista como “hijo” o “hija”; “mija” o “niña” (v. Obs. 25, 42, 54). El uso de estas expresiones –para dirigirse a personas adultas- a más de que infantilizan al indígena busca transformarlos en seres estáticos que están muy lejos de alcanzar una etapa de madurez y de acceder a los derechos ciudadanos (cf. Guerrero, 1994: 211).

El “tuteo” o la utilización del “vos” por parte de los blanco-mestizos, expresa aparentemente una relación de confianza, pero este trato no es recíproco. El tuteo establece un privilegio de los blanco-mestizos sobre los indígenas (v. Obs. 16, 32). Una de las funcionarias municipales indígenas entrevistada critica este trato discriminatorio de los empleados municipales blanco-mestizos:

“El ‘vos’ de confianza es una cosa y el ‘vos’ de tratar inferior es también otra cosa [...] Una cosa es decir lo que debe hacer y otra cosa es tratar de disminuirle, que le digan ‘mijita’, ‘mamita’ y que le tuteen así” (GM:4,5).

Los empleados municipales blanco-mestizos tutean en la interacción a los niños indígenas (v. Obs. 29, 31). El “tuteo” puede expresar también una relación vertical en el trato del adulto hacia los niños. Este trato cambia cuando se dirigen a los indígenas jóvenes, a los profesionales y a quienes disponen de recursos económicos, por lo que en estos casos tiende a ser más recíproco (v. Obs. 38).

Estrategias en la interacción pública

Indígenas mayores recurren a formas de relación propias del sistema de hacienda para que la autoridad blanco-mestiza les concedan un favor. Dirigirse a un policía municipal blanco-mestizo de “patroncito” permite renovar simbólicamente una antigua relación de poder. Esta representación de las relaciones sociales cotidianas reproduce la jerarquía de los blanco-mestizos y la condición subordinada de los indígenas (v. Obs. 36).

En algunas ocasiones, los indígenas acuden acompañados de sus familiares a realizar sus trámites o a hacer uso de un servicio que brinde el municipio a la colectividad (biblioteca, pagar los impuestos o del servicio del agua potable, etc.), lo que podría ayudarles a relacionarse mejor con los miembros de su mismo grupo cultural y los del grupo blanco-mestizo (v. Obs. 14, 29).

Cuando van acompañadas por sus esposos, las mujeres indígenas cumplen un papel secundario en los trámites que realizan en las diferentes oficinas del Municipio. Ellas se mantienen a la espera y ayudan a reforzar la solicitud que hace su esposo. Sin embargo, en algunos casos esto podría estar cambiando, las mujeres acuden al municipio a realizar gestiones en representación de sus esposos, cuando estos son representantes del cabildo y/o cumplen alguna responsabilidad organizativa (v. Obs. 62). Asimismo, se observa que existe un protagonismo de los actores para gestionar por sí mismos sus demandas ante los representantes del Estado (v. Obs. 63).

Prácticas sociales de homogeneización

En las observaciones realizadas en la biblioteca se pudo observar que al no existir una historia intercultural se tiende a reproducir la historia oficial dominante:

Una indígena junto a su hija se acercan a la bibliotecaria a pedir un libro de "Hombres Notables de Otavalo". La bibliotecaria le entrega un libro acerca del tema y le pide que escoja de cuáles autores quiere consultar. En las primeras páginas del libro hay una galería de blanco-mestizos "notables". Ella escoge dos de ellos, pide que le den sacando las copias, cancela y se va dando las gracias (Obs. 28).

La historia local de la ciudad excluye a los indígenas en la construcción de la historia. Los "hombres notables" aparecen ligados a las familias blanco-mestizas que tradicionalmente ocuparon una posición económica, social o cultural 'sobresaliente' en la historia de Otavalo.

En el desfile por las fiestas de la ciudad, organizado por el municipio, se pudo observar que en muchos colegios y escuelas de la ciudad de Otavalo poco se respeta la diversidad cultural existente. La vestimenta que utilizan los hombres indígenas en los desfiles tienden más a la homogenización cultural blanco-mestiza. Las mujeres indígenas, en cambio, aparecen vinculadas más a la tradición y podría afirmarse que hacia ellas existe un mayor respeto hacia las manifestaciones materiales de su cultura (v. Obs. 71).

En los desfiles, la respectiva ubicación de los niños blanco-mestizos, indígenas y negros en las diferentes instituciones educativas, podrían estar -entre otros aspectos- relacionada con la orientación educativa y los proyectos educacionales, a la influencia que ejercen los profesores, como al número de estudiantes de los diferentes grupos culturales que conforman estas instituciones. En muchas de ellas, es posible que en la práctica se mantengan criterios étnico-raciales para la distribución espacial de los estudiantes en los desfiles cívicos, lo que puede reflejar una concepción democrática o jerárquica de las diferencias culturales (v. Obs. 70, 72).

En suma, en las interacciones ciudadanas en el espacio público municipal, se establecen prácticas sociales discriminatorias a los grupos considerados históricamente

como subordinados, que están atravesadas por relaciones de poder. En estas interacciones cotidianas blanco-mestizos e indígenas enmarcan sus prácticas en un cuerpo de valoraciones que están inscritas en un habitus del sentido práctico, es decir, en “un sistema histórico de matrices de percepción, apreciación y emotividad generadoras de prácticas” (Guerrero, 1991:104). Se evidencian también prácticas de homogenización en las instituciones educativas que no respetan la diversidad cultural. Además, a través de algunas prácticas, la institucionalidad municipal contribuye a reproducir una historia oficial que excluye a los grupos culturalmente diferentes.

Prácticas interculturales

En las interacciones cotidianas en el Municipio de Otavalo, se observan también relaciones y prácticas de interculturalidad. Estas prácticas interculturales se presentan en un contexto de relaciones de poder, donde los integrantes de los diferentes grupos culturales adoptan un nuevo tipo de receptividad hacia el Otro (cf. Escobar, et. al. 2001). El conjunto de cambios que ha experimentado la sociedad otavaleña (véase Cap. III), y una nueva propuesta discursiva de construcción identitaria que se impulsa desde el gobierno local, han contribuido a que los individuos en la vida cotidiana reorganicen los esquemas de percepción y apreciación de las prácticas y empiecen a producir prácticas transformadoras (García Canclini, 1990:36).

En el espacio público municipal, algunos blanco-mestizos e indígenas, aunque no la mayoría, mantienen una práctica de respeto a las diferencias culturales:

Un funcionario municipal blanco-mestizo pasa pidiendo permiso a todos los indígenas mayores que se encuentran esperando ser atendidos en la oficina de Avalúos y Catastros. Nuevamente pasa, se abre camino pidiendo permiso y dando las gracias (Obs. 15, v. tb. obs. 44).

Los indígenas urbanos –especialmente los comerciantes- reclaman sus derechos en las oficinas municipales y mantienen una actitud activa y crítica que promueve el ejercicio de la ciudadanía:

Un indígena comerciante junto a su esposa se acerca a cancelar en la Tesorería por la actualización de la matrícula de su puesto de venta que tiene en la Plaza de los Ponchos. Otras personas se ubican detrás de él en la fila. El recaudador empieza a atender a las demás personas. El indígena reclama y manifiesta que él ha llegado primero y que se debe respetar el turno. El recaudador le explica que el trámite del comerciante es más demoroso y que los demás solo van a comprar timbres (Obs. 20; v. tb. obs. 21, 47).

En los últimos años, un sector de indígenas otavaleños han logrado mejorar sus ingresos económicos, viajar a otros países producto de sus actividades comerciales o artísticas, acceder a la educación, como revalorizar la identidad de los pueblos indígenas, lo que está generando un cambio de actitud en la democratización de la sociedad. En Otavalo, los indígenas comerciantes tienen una mayor autoestima hacia sí mismos y como grupo han ido adquiriendo una experiencia en la defensa de sus derechos.

Funcionarios indígenas municipales

La incorporación de indígenas *kichwas* como funcionarios/as municipales evidencia un cambio en la representación ciudadana de la institucionalidad local. El Municipio como espacio del Otro, donde predominaba la cultura y lengua blanco-mestiza empieza a ser cambiado en el imaginario de los ciudadanos otavaleños.

Los/as funcionarios/as indígenas en el municipio permiten un mayor acercamiento y coordinación con los miembros de su mismo grupo cultural, pero también establecen una

relación con los demás grupos culturales (Obs. 14, v. tb. obs. 6, 59, 64). En algunas oficinas -a través del uso del kichwa- cumplen un papel de intermediación con los funcionarios municipales blanco-mestizos y los ciudadanos indígenas (cf. Obs. 66; v. tb. entrevista LZ:2). Si bien la presencia de funcionarios indígenas en la institución municipal cuestiona las prácticas anteriores de exclusión, a la vez contribuye a cambiar la percepción de la sociedad sobre los indígenas (v. entrevista JCL:1).

La incorporación de funcionarios indígenas al municipio, no significa necesariamente que ellos mantengan siempre una relación de respeto hacia los miembros de este grupo cultural y hacia los blanco-mestizos. En las observaciones se constató que también los funcionarios indígenas pueden irrespetar a los miembros de su mismo grupo cultural -“alzar la voz”, por ejemplo-. Las prácticas autoritarias existentes en la sociedad y en las instituciones pueden ser asimiladas también por ellos (v. Obs. 13; v. tb. entrevista GM:5).

Una indígena entrevistada, relativiza el hecho de que por estar funcionarios indígenas en el municipio, va a existir necesariamente un trato diferente:

“Puede ser una compañera indígena que hable kichwa, pero si te da el mismo trato de antes, o sea, qué hemos cambiado. Pero hay aquí como que hay un virus de lo público y enseguida toda la gente se contagia de eso y es que ‘¡ya le voy a dar!’, o ‘¡espérese!’, o comienzan a contestar de esa forma. Hay que cuidarse en el trato que se da a los usuarios, en la forma como se actúa, a veces también la población también te saca de casillas” (GM:5).

Además, se puede afirmar que existe un trato diferenciado también al interior de los indígenas, en relación a su procedencia -urbana o rural-, diversidad étnica, condición económica, al género y a lo generacional.

Inversión en relaciones tradicionales de autoridad

El acceso de los indígenas al gobierno local y a espacios de representación política ha generado una inversión en las relaciones tradicionales de autoridad. Los miembros del grupo históricamente subordinado ocupan espacios de poder en la institucionalidad local. Los ciudadanos blanco-mestizos asumen con "normalidad" la relación con los funcionarios indígenas (v. Obs. 35, 46). Los policías municipales indígenas todavía expresan un cierto recelo o desconfianza al llamar la atención a los infractores blanco-mestizos. Aunque no es un comportamiento generalizado se observó que algunos blanco-mestizos se molestan cuando la autoridad indígena les llama la atención (v. Obs. 43, 44).

La existencia de funcionarias indígenas en la administración municipal, que asumen la dirección de dos departamentos del Municipio-, aporta también a modificar la visión patriarcal y androcéntrica de la sociedad que ha justificado la exclusión de las mujeres en el espacio público y la representación política. Este papel modificador podría ser concebido en la medida que contribuya a superar las exclusiones étnicas y de género, a partir de la implementación de políticas públicas de equidad en el gobierno local (v. entrevistas MCB:9; GM:1).

La inversión simbólica de las anteriores relaciones de subordinación y jerarquía modifican las representaciones tradicionales sobre los indígenas. Así, en el desfile cívico del 31 de Octubre del 2002, con ocasión de la conmemoración de un aniversario de promoción a la categoría de ciudad a Otavalo, dos autoridades indígenas -el Alcalde y el Ministro de Bienestar Social- procedieron a autorizar a la autoridad militar para rendir honores (v. Obs. 73).

El acceso de los indígenas a espacios anteriormente excluidos a nivel de la participación y representación política, contribuyen a generar cambios en las percepciones

y representaciones acerca de este grupo cultural, como a producir prácticas interculturales en la sociedad local.

Este apartado ha señalado que en las interacciones cotidianas en el espacio público se establecen también prácticas que expresan el respeto a los grupos culturales diferentes. Además, la incorporación de funcionarios indígenas al municipio permite constatar que se está operando un cambio institucional en la relación con los indígenas. La política institucional de inclusión del Otro, contribuye también a una mayor relación intercultural. La inversión simbólica de las relaciones de poder genera prácticas culturales cotidianas que pugnan con una matriz de percepción y prácticas que reproducen una clasificación jerárquica de las identidades sociales.

Conclusiones

En las interacciones cotidianas en el municipio de Otavalo, los indígenas son discriminados –de manera abierta o encubierta- por el ‘sentido común’ ciudadano blanco-mestizo. A través de diferentes prácticas y “estrategias de poder sutiles y complejas” los blanco-mestizos remarkan la diferencia étnica constitutiva –colonial y republicana- como condición de inferioridad (Guerrero, 2001:95).

En estas interacciones ciudadanas que se desarrollan en un contexto específico de relaciones de poder, también se presentan prácticas de respeto a la diferencia cultural, que instauran una nueva forma de relación con el Otro. El discurso de la interculturalidad que difunde el alcalde y la institucionalidad local, en las relaciones cotidianas se enfrenta con esquemas tradicionales de percepción de la diferencia étnica como con nuevas prácticas que pueden contribuir a modificar y a desaprender los ‘regímenes de representación’ que

condujeron históricamente a excluir y suprimir la identidad de los diferentes (Cristina Rojas, cit. por Escobar. Et. al., 2001).

La hipótesis inicial con la cual se emprendió este trabajo consideraba que frente al conflicto interétnico, los actores plantean propuestas de construcción de una democracia étnico-racial. En las interacciones cotidianas se observa que blanco-mestizos e indígenas establecen prácticas diferentes o si quiere llamarlas alternativas de una nueva relación entre las culturas. Estas prácticas cotidianas no estructuran por sí mismas una propuesta, pero a su vez son importantes por cuanto pueden aportar a la construcción de un nuevo horizonte de sentido en la sociedad.

Una de las limitaciones de la metodología abordada, consiste en que esta proporciona una información de las interacciones cotidianas acotada a un corto espacio de tiempo, por lo que estudios de más profundidad en el tiempo –a mediano o largo plazo– podrían contribuir a observar tendencias y las posibles modificaciones de estos esquemas de producción de prácticas y de representaciones. Además, se ha intentado articular las interacciones con el contexto histórico social en que estas se realizan.

Al interpretar estas interacciones es preciso tener presente, que lo visible –lo que es inmediatamente dado– esconde lo invisible que lo determina. De acuerdo a esto, “la verdad de la interacción no está nunca toda entera en la interacción tal como ella se ofrece a la observación” (Bourdieu, 1996: 130).

Este trabajo constituye tan solo una interpretación de muchas otras posibles sobre las distintas prácticas culturales cotidianas que se presentan en el espacio público, en el contexto del proceso de construcción de la interculturalidad.

NOTAS

¹ Por interacción se entiende “la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata”, o cuando un conjunto dado de individuos se encuentra en presencia mutua continua (Goffman, 1994: 27).

² Los *habitus* son “sistemas de disposiciones duraderas y transmisibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin [u objetivo] sin suponer una meta consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos” (Bourdieu, 1991:92).

³ Alguna información de las observaciones ha sido codificada por lo que se adoptan otros nombres, y en cuanto a lo que corresponda a los departamentos u oficinas del municipio se ha optado por generalizar. Interesa especificar más el hecho que ocurre en las interacciones cotidianas.

CAPITULO V

ACERCAR MUNDOS DIFERENTES

Esta investigación se propuso analizar el proceso de construcción de la interculturalidad en Otavalo a través de tres ejes básicos: el análisis del discurso del alcalde y de la propuesta institucional sobre la interculturalidad; las percepciones de los ciudadanos; y las prácticas cotidianas en el espacio público municipal. Una vez recorrido el camino propuesto, se observa que este trabajo representa tan solo una mirada –una manera de abordar algo- y una parte pequeña en la comprensión de este proceso. Los resultados de esta investigación, dejan un espacio abierto para interrogar esta mirada y aquello que no se aborda y que se requiere profundizar.

A más de los tres ejes de análisis anotados, también se habían formulado otras preguntas que debido a la necesidad de concreción de la investigación y al tiempo requerido para la misma no pudieron ser abordadas.

Estas preguntas -pendientes para futuros trabajos investigativos- se refieren a ¿Cómo se construye el discurso de la interculturalidad en las propuestas de los candidatos a concejales en el Municipio de Otavalo? y ¿Cómo se expresa el discurso de la interculturalidad en la fiesta del Yamor?, motivo por el cual el material etnográfico recogido e incorporado al cuerpo de esta investigación aborda también sobre estos temas. Estas preguntas se basan en los supuestos de que la fiesta y la disputa política electoral, pueden ser momentos propicios para analizar la interculturalidad.

El acceso de un indígena a la Alcaldía del Municipio hace cuatro años, generó expectativas en muchos sectores y también despertó temores “históricos” acerca de la posibilidad de que un indígena pueda gobernar eficientemente y de manera equitativa entre blanco-mestizos e indígenas. Transcurrido un período de la administración municipal, la valoración positiva que los ciudadanos otavaleños asignan a esta gestión (Ver capítulo III) induce a afirmar que los blanco-mestizos consideran este hecho como parte de la vida normal de la sociedad local. Esto confirma que se está operando paulatinamente un cambio en las representaciones de la sociedad blanco-mestiza sobre los indígenas (cf. Endara, 1998: 105; cf. tb. León, 2001).

La convivencia en un mismo espacio urbano hace que las delimitaciones simbólicas entre ambos grupos sean cada vez más sutiles a nivel cotidiano y que estos

mundos diferentes estén acercándose y aprendiendo a convivir mirándose de frente. Empero, se requiere todavía mucho esfuerzo para lograr “desaprender” aquellas representaciones que a lo largo de la historia concibieron la diferencia como sinónimo de desigualdad.

La perspectiva de análisis de la interculturalidad que se propone en este trabajo aborda lo institucional, y, las representaciones y prácticas ciudadanas. Esta visión relativiza la centralidad del Estado y la política, a la vez que toma en cuenta la subjetividad de las personas. El interés por lo que acontece en la vida cotidiana apunta a recalcar las posibilidades y capacidades de las personas de hacerse sujetos del proceso social. Es decir, se examina tanto el ámbito de las instituciones como el de las prácticas cotidianas y las articulaciones que se establecen.

Este trabajo sobre el proceso de construcción de la interculturalidad en Otavalo tiene límites que conviene señalarlos. Toda la investigación que se presenta aborda únicamente sobre las relaciones entre los blanco-mestizos y los indígenas. No obstante, en las observaciones realizadas, se pudo constatar también la existencia de ciudadanos afroecuatorianos que acuden al municipio a realizar sus trámites y a pagar los servicios (v. Obs. 51). La población afroecuatoriana junto con los residentes extranjeros en Otavalo es aproximadamente inferior al 1% de la población urbana, sin embargo, es importante tenerlos en cuenta para posteriores estudios. Este trabajo se centra en las relaciones entre los dos grupos culturales mayoritarios, por lo que no aborda la totalidad de la diversidad existente.

Como señalamos anteriormente al analizar las percepciones, las entrevistas se realizaron a sectores medios de la sociedad otavaleña, debido a que se requería que los informantes tengan un nivel mínimo de conocimiento sobre la propuesta de interculturalidad del alcalde. Esta limitación fue cubierta con las encuestas que se aplicaron de manera indistinta y al azar a los ciudadanos otavaleños.

También las distintas temporalidades de los discursos, percepciones y prácticas ciudadanas analizadas, inducen a relativizar la relación entre cada uno de estos elementos. Las prácticas y percepciones no son necesariamente el resultado de una relación causal directa con los discursos del alcalde, y es posible que estas obedezcan a aspectos históricos de más larga duración.

A continuación se anotan algunas conclusiones a las que se ha llegado en este trabajo:

La interculturalidad para el alcalde es concebida como un proceso en construcción, el cual forma parte de un nuevo proyecto de inclusión social y de democratización de la sociedad local. En los discursos analizados del alcalde se implementan estrategias discursivas que postergan los conflictos y contradicciones para un segundo momento. Sin embargo, existe una disputa discursiva de sentidos acerca de cómo concebir la identidad, por un lado la noción de la “otavaleñidad” —enmarcada dentro de la ideología del mestizaje— y por otro el de la sociedad intercultural.

Para el alcalde la construcción de la interculturalidad demanda impulsar un proceso de unidad. El Plan de Vida es considerado uno de los instrumentos de construcción de la unidad de los otavaleños y de un nuevo modelo de gestión democrática e intercultural. El discurso de la interculturalidad del alcalde en algunos momentos evidencia contradicciones, las que pueden interpretarse como propias de un discurso en construcción.

La interculturalidad en el Plan de Vida del gobierno municipal de Otavalo (2002) se circunscribe a los actores e instituciones educativas y culturales. En este plan se mantiene una visión ‘restringida’ de cultura que pone énfasis en la preservación de tradiciones (patrimonio), en la estética y el arte, en la organización y promoción de eventos culturales y en las estructuras y funcionamiento de las instituciones oficiales (cf. Walsh, 2002b).

Las propuestas del eje de “cultura e interculturalidad” en este documento devienen en políticas a ser formuladas e impulsadas desde lo institucional. Estas políticas culturales no son pensadas como un proceso que involucre al conjunto de actores sociales y como un elemento central de la democratización de la sociedad otavaleña. La resignificación de las políticas culturales desde lo local, como parte de un nuevo proyecto social orientado a cambiar el sentido social de la democracia, la ciudadanía, la participación y las políticas públicas es un asunto que todavía está pendiente en Otavalo.

La identidad es percibida por blanco-mestizos e indígenas como un valor, una cualidad propia del grupo cultural de pertenencia, que está asociada al origen, la cultura y la historia. La mayoría de las percepciones de los entrevistados conciben la identidad en relación con esencias biológicas (de “raza”) y culturales, es decir, con características fijas y definitivas sobre las cuales los individuos y los grupos no ejercen ninguna influencia.

También se mantienen percepciones de la identidad que hacen referencia a la “convivencia”, a las interacciones y relaciones entre los grupos. La identidad se presenta como una construcción social que no establece una relación antagónica o de enfrentamiento con el miembro de la cultura diferente. A pesar de que a nivel discursivo se mantienen diferentes proyectos de construcción identitaria: el de la “otavaleñidad” y de la sociedad intercultural, en las relaciones cotidianas entre blanco-mestizos e indígenas se promueve la negociación y el diálogo con el Otro. Por tanto, la hipótesis central de que el proceso de construcción de la interculturalidad en la ciudad de Otavalo es conflictivo, debería relativizarse.

Muchas de las percepciones de los ciudadanos otavaleños dan cuenta de la persistencia de racismo en las relaciones cotidianas. Los blanco-mestizos a través de diversas prácticas mantienen un criterio de superioridad étnico-racial sobre los indígenas. Ambos grupos culturales coinciden en que también se presentan manifestaciones y prácticas de un “racismo al revés” por parte de los indígenas que han adquirido poder económico, social y político, como por quienes tienen la posibilidad de ejercer un poder en la interacción cotidiana. Estas manifestaciones de racismo de vuelta, no cambian la hegemonía blanco-mestiza que impone un sistema basado en la subordinación cultural.

La interculturalidad es concebida como resultado de un proceso histórico que ha contribuido a un mayor acercamiento e interacción entre blanco-mestizos e indígenas. Un conjunto de cambios -económicos, sociales, educativos, políticos, de urbanización- en la sociedad otavaleña en los últimos años han aportado a transformar las percepciones mentales sobre el otro, a modificar las relaciones tradicionales de poder, a revalorizar las identidades y al establecimiento de nuevas relaciones y prácticas culturales. La propuesta discursiva política del alcalde sobre la interculturalidad es parte de este proceso.

La hipótesis de que las percepciones de la sociedad consideran a la interculturalidad un discurso y una práctica social en construcción tiene que especificarse. Los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en la vida cotidiana, por cuanto esta les permite establecer relaciones de intercambio. Esta visión instrumental no tiene en cuenta las relaciones de poder y la necesidad de una voluntad colectiva de los diferentes actores para la democratización de las relaciones culturales.

Para el alcalde, en cambio, la interculturalidad hace referencia a una propuesta subjetiva (ideológica-política) de construcción de una sociedad que tome en cuenta la

diversidad cultural. Desde esta perspectiva la interculturalidad es un derecho y forma parte de un nuevo proyecto de democratización de la sociedad.

Mientras que los ciudadanos otavaleños pragmatizan la interculturalidad en función de sus intereses más inmediatos, el discurso del alcalde plantea un nuevo sentido de estructuración de la sociedad local. De ninguna manera, se trata de contraponer estas dos posiciones sino de articularlas, de hacer que las experiencias cotidianas de relación con el otro alcancen o adquieran un horizonte de sentido, que contribuyan a construir relaciones culturales más democráticas y equitativas.

Blanco-mestizos e indígenas consideran positiva la gestión del Alcalde. La honestidad y transparencia, la estructuración del Plan de Vida, el fomento de la participación ciudadana, el trato igualitario a los dos grupos culturales en la gestión y la implementación de un conjunto de obras sociales a nivel urbano y rural, son elementos de reconocimiento de la población. La crítica de sectores indígenas y blanco-mestizos a la alcaldía, es bastante ambigua y dispersa, y no plantean una propuesta alternativa de gestión. Los ciudadanos otavaleños no toman en cuenta lo étnico al momento de evaluar la administración municipal.

En las interacciones cotidianas en el espacio público municipal, se establecen prácticas discriminatorias étnico-raciales a los grupos subordinados que están atravesadas por relaciones de poder. Estas prácticas se basan en matrices de percepción y apreciación que reproducen la clasificación y jerarquización étnica. En estas interacciones se presentan también prácticas de respeto a la diferencia cultural. Sin embargo, estas prácticas cotidianas no estructuran por si mismas una propuesta de democratización de las relaciones culturales, pero a su vez son importantes por cuanto pueden aportar a la construcción de un nuevo sentido de sociedad posible.

La participación ciudadana y la interculturalidad son parte de un discurso y de una práctica social que se encuentran en construcción en la sociedad local. El discurso de la interculturalidad que se difunde desde la alcaldía de Otavalo todavía no se plasma en políticas públicas amplias o explícitas que incidan en las prácticas sociales. Es un discurso imperante que esta en construcción y en disputa por su legitimación y hegemonía.

La interculturalidad, concebida únicamente como el respeto al otro, orientada a la estructuración del consenso, sin tomar en cuenta el conflicto puede ser funcional al mantenimiento del sistema basado en la desigualdad y exclusión. La construcción de la interculturalidad demanda una voluntad política del alcalde -y de los sujetos sociales-

para modificar las relaciones de poder asimétricas, de manera que esta se exprese en el conjunto de políticas institucionales y aporten a cambiar las subjetividades coloniales y prácticas discriminatorias por relaciones ciudadanas más democráticas e incluyentes.

En el contexto de la discusión de la interculturalidad, este trabajo apunta a entender las particulares condiciones que permitieron a los indígenas otavaleños ser reconocidos como actores por parte de los blanco-mestizos, y a estructurar un nuevo proyecto de inclusión social. El análisis comparativo con otros casos, teniendo como referencia los contextos sociales, como los escenarios y dinámicas locales, puede permitir comprender las particularidades de estos procesos y las múltiples posibilidades de construcción de la interculturalidad.

Sucede que “toda la vida mestizos e indígenas vivimos juntos pero de espaldas, cada uno mirando para un lado distinto”¹. Ahora tal vez de lo que se trata es de tender puentes para acercar a mundos diferentes que permanecieron distantes y extraños, de darnos la vuelta y mirarnos cara a cara, de aprender a vivir con los otros siendo iguales y distintos.

¹ Entrevista a Luis Salazar (LS).

Bibliografía

- Acosta, Alberto. *Breve historia económica del Ecuador*. Segunda edición. Quito: Corporación Editora Nacional, 2002.
- Ayala, Enrique. *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1994.
- Balibar, Etienne. "Existe un neorracismo". *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala, 1991.
- Barrera, Augusto y Unda Mario. "Participación y sociedad en el Ecuador". En Barrera, Augusto et. al., *Participación, descentralización y gestión municipal. Elementos para una reforma democrática*". Quito: Centro de Investigaciones Ciudad, 1998.
- Barrera, Augusto. "Descentralización democrática y autonomías". En *Memoria Taller de capacitación de autoridades locales*. Quito: Secretaria Técnica de la Coordinación de Gobiernos Locales Alternativos, 2000.
- _____. " 'Nada sólo para los indios'. A propósito del último levantamiento indígena". *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 10, agosto (2001): 39-47.
- Boneto de Scandogliero, María Susana y Martínez, Fabiana. *Discurso y sociedad: nuevas perspectivas sobre el discurso político*. Buenos Aires: Universidad Blas Pascal, www.ubp.edu.ar/home/, s.a.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus ediciones, 1991.
- _____. *Cosas Dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1996.
- Braga, María Laura. "La teoría semiológica de Verón". En Zecchetto, V. (coord.), *Seis semiólogos en busca del lector*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Carrillo, Ricardo y Salgado, Samyr. *Racismo y vida cotidiana*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana y Editorial Abya-Yala, 2002.
- Carrión, Fernando. "Festejo local vs. ámbito nacional". *Hoy* (Quito), 7 diciembre 2002: 4A.

- Castro-Gómez, Santiago; Guardiola-Rivera, Oscar; Millan de Benavides, Carmen (Editores). "Introducción". En *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santa Fe de Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales "Pensar" / Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Clark, Kim. "Las ideologías raciales y la búsqueda del desarrollo nacional: El debate sobre el problema agrario en el Ecuador (1930-1950)". Landázuri, Cristóbal (comp.), *Memorias del Primer Congreso de Antropología Aplicada*. Vol. I. Quito: Departamento de Antropología PUCE, Marka, Asociación Escuela de Antropología PUCE, 1998, pp. 265-292.
- CODENPE, SIDENPE – SIISE. "Otavalo". *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE*, Versión 3.0., 2003.
- CONAIE. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Ediciones Tincui, Abya-Yala, 1989.
- _____. *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: CONAIE, 1997a.
- _____. *Las nacionalidades indígenas y el Estado Plurinacional*. Quito: CONAIE, 1997b.
- _____. *Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*, CONAIE. http://www.movimientos.org/indigena/conaie-ec/show_text.php3?key=798, 2001.
- Conejo Maldonado, Mario. "El indígena otavaleño urbano". En Almeida Vinuesa, José (Coord.), *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Cayambe: Ediciones Abya-Yala, 1995.
- _____. "Los migrantes modelan una nueva ciudad: El caso de Otavalo". *Identidad indígena en las ciudades*. Quito: Fundación Hanns Seidel, 1997.
- _____. *Indios, conflictos de liderazgo y participación política*. Monografía. Quito: UASB, 2001.
- Coraggio, José Luis. *La descentralización: el día después*. <http://www.fronesis.org/jlc/>, 1996.

_____. "La agenda del desarrollo local". *Revista Ciudad Alternativa*, No. 13. Quito: Centro de Investigaciones de Ciudad, 1998.

Cuche, Denys. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

Dagnino, Evelina. "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana". En Escobar, Arturo; Alvarez E., Sonia; Dagnino, Evelina; *Política Cultural & Cultura Política*. Una nueva mirada de los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá: Taurus Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2001.

De la Torre Espinosa, Carlos. *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, CAAP, 1996.

Del Coto, María Rosa. "Téorico No. 9". *Curso Semiótica de los medios II*. Buenos Aires: <http://catedras.fsoc.uba.ar/delcoto/teorico9.htm>, 2000a.

_____. "Téorico No. 10". *Curso Semiótica de los medios II*. Buenos Aires: <http://catedras.fsoc.uba.ar/delcoto/teorico10.htm>, 2000b.

Encalada, Eduardo; García, Fernando; Ivarsdotter, Kristine. *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo del Ecuador*. Washington, D. C.: www.iadb.org/sds/doc/ind-KIvarsdotterS.pdf, 1999.

Endara Tomaselli, Lourdes. *Investigación Aplicada*. Quito: Corporación Educativa MACAC, Editorial Abya Yala, 1991.

_____. *Multiculturalidad y desarrollo: realidades incompatibles?*. Ponencia presentada a la Asamblea Nacional de la Cultura. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1997.

_____. *El Marciano de la Esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento de 1990*. Colección Antropología Aplicada No. 14, ediciones Abya-Yala, Quito, 1998.

Escobar, Arturo; Alvarez E., Sonia; Dagnino, Evelina (Eds.). "Introducción: Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos". En Escobar, Arturo;

Alvarez E., Sonia; Dagnino, Evelina; *Política Cultural & Cultura Política*. Una nueva mirada de los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá: Taurus Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2001.

Escobar, Arturo; Grueso, Libia y Rosero, Carlos. "Diferencia, nación y modernidades alternativas". En *Gaceta*, revista del Ministerio de Cultura, (Bogotá), No. 48, enero (2001): s.p.

Ferreya, Patricia. "Hacia una categorización del discurso político". *Revista del Instituto Superior de Formación Docente No.127*. Buenos Aires: www.intercom.com.ar/inst127/revista/04/n4nota05.htm, s.a.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.

_____. El sujeto y el poder. En <http://www.campogrupal.com/poder.html>; s.l., s.a., p. 4.

García Canclini, Néstor. "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu". En Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*. México D.F.: Edit. Grijalbo, 1990.

Gobierno Municipal de Otavalo. *Plan de Vida de Otavalo 2002*. Quito: Imaginart, 2002.

Goffman, Erving. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Editorial Tiempo contemporáneo, 1970.

_____. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994

Guerrero, Andrés. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi-Enrique Grosse-Luemern, 1991.

_____. "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990". En Almeida, J. et. al., *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala, 1993.

_____. "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX". En Muratorio, Blanca (edit.), *Imágenes e imagineros*.

Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. FLACSO-Sede Ecuador, Quito, 1994, p. 211.

———. “El levantamiento nacional de 1994: discurso y representación política”. En *Memoria*, Marka, Instituto de Historia y Antropología Andinas (Quito), No. 5 (1995): 89-123.

———. “Ciudadanía, frontera étnica y binaridad compulsiva. Notas de relectura de una investigación antropológica”. En Landázuri, Cristóbal (Comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. II. Quito: Departamento de Antropología PUCE, Asociación Escuela de Antropología PUCE, MARKA-Instituto de Historia y Antropología Andinas, Ediciones Abya-Yala, 1998.

———. “La frontera étnica en el espacio de la crítica”. *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 11, julio (2001): 94-98.

Guerrero, Patricio. “La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura (Notas para la aproximación a la interculturalidad). En *Reflexiones sobre la interculturalidad. Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada “Diálogo Intercultural”*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, 1999.

Hobsbawm, Eric J. “Inventando tradiciones”. *Historia Social*, No. 40. s.l.e.: Fundación Instituto de Historia Social, 2001.

Hurtado, Edison. *Una participación en busca de actores: Otavalo 2000-2002*. Ponencia al primer encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos. En <http://yachana.org/ecuatorianistas/encuentro/ponencias/hurtado.pdf>, Quito, 2002.

Ibarra, Hernán. “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”. *Ecuador Debate* (Quito), No. 48, diciembre (1999): 71-94.

Kingman Garcés, Eduardo; Salman, Ton; Van Dan, Anke. “Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo”. En Pachano, Simón (Comp.) *Antología Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO, 2003.

Kyle, David. “La diáspora del comercio otavaleño: capital social y empresa transnacional”. *Ecuador Debate* (Quito), No. 54, diciembre (2001): 85-110.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. "Pensar el multiculturalismo. Entrevista a Will Kymlicka". *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 10, abril (2001), pp. 118-129.

Korovkin, Tanya. *Comunidades indígenas, economía del mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito: CEDIME, IFEA, Abya-Yala, 2002.

Laclau, Ernesto. "Primera Conferencia". *Conferencias de Ernesto Laclau en Chile*. Diskette, s.r., 1997.

Larrea, Fernando. "Frontera étnica y masculinidades: '¡Cómo un indio va a venir a mandarnos!'". *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 8, junio/agosto (1999), pp. 88-102.

Lechner, Norbert. "El orden político deseado". *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden político deseado*. Santiago de Chile: FLACSO, 1984.

_____. *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *Los desafíos políticos del cambio cultural*. <http://www.desarrollohumano.cl/pdf/2002/04.pdf>, 2002.

León, Jorge. "Versiones de los protagonistas: los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes". *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala, 1993.

_____. "La descentralización y el sistema político". *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 8, junio/agosto (1999), pp. 28-36.

_____. *El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano*. En http://www.nativeweb.org/indiconf2001/leon.html#_ftn1, Quito: CEDIME, 2001.

- _____. "A modo de presentación: captar el cambio social en el mundo rural". En Korovkin, Tania, *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en los andes ecuatorianos*. Quito: CEDIME, IFEA, Ediciones Abya-Yala, 2002.
- Males, Antonio. *Historia Oral de los Imbayas de Quinchuquí 1900-1960*. S.l.e: Ediciones Abya-Yala, 1985.
- Maldonado, Gina. "Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes de otavalos". *Iconos*, revista de FLACSO-Ecuador (Quito), No. 14, agosto (2002): 46-55.
- Martínez Valle, Luciano. *Economías rurales: actividades no-agrícolas*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2000a.
- _____. "La investigación rural a finales de siglo". En Martínez, Luciano (comp.), *Antología de estudios rurales*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, ILDIS, 2000b.
- Mignolo, Walter D. "Colonialidad del poder y subalternidad". *Hueso Húmero*, No. 36. Lima: Mosca Azul Editores, 2000.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Muratorio, Blanca. "Introducción: discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional". En Muratorio, Blanca (edit.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, 1994.
- _____. "Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX". En Muratorio, Blanca (edit.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, 1994.
- _____. "Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional". Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX". En Pachano, Simón (Comp.) *Antología Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO, 2003.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El*

eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2001.

_____. "El nuevo imaginario anticapitalista". *América Latina en movimiento*, Publicación de la Agencia Latinoamericana de Información, ALAI (Quito), No. 351 (9/abril/2002).

Otañez, Guillermo. "Ecuador: Breve análisis de los resultados de las principales variables del Censo Nacional Agropecuario 2000". En www.sica.gov.ec/censo/contenido/s.a.

Ramírez Gallegos, Franklin. "Identidades nacionales, regionales y étnicas en el Ecuador: ficción, nomadismo y discontinuidad". En Barrera, Augusto (Coord.), *Ecuador un modelo para [des]armar. Descentralización, disparidades regionales y modo de desarrollo*. Quito: Grupo de Democracia y Desarrollo Local, Ediciones Abya-Yala, 1999.

_____. *La política del desarrollo local. Innovación institucional, participación y actores locales en dos cantones indígenas del Ecuador*. Serie Ensayos Forum 16. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad, 2001a.

_____. "Las paradojas de la cuestión indígena en el Ecuador. Etiquetamiento y control político". En *Nueva Sociedad*, núm. 176 (noviembre / diciembre). Caracas: Nueva Sociedad, 2001b.

_____. *Despliegues de la diferencia. Impug-naciones étnicas y regionales en el Ecuador de fin de siglo*. Ponencia al primer encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos. Quito: <http://yachana.org/ecuatorianistas/encuentro/ponencias/framirez.pdf>, 2002.

Ramón, Galo. "Ecuador: nuevos avances en la propuesta del país plurinacional". *Autonomías indígenas. Diversidad de culturas, igualdad de derechos*. Serie aportes para el debate, No. 6. Quito: ALAI, 1998.

Ramón Valarezo, Galo y Gámez Barahona, Elba. "¿Hay nacionalidades indias en el Ecuador?". En Almeida, J. et. al., *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala, 1993.

- Reyes, Hernán. "Interculturalidad y política a nivel local: El caso de Otavalo". *Revista Holograma*. Quito: Facultad de Comunicación Social, FACSO - Universidad Central, 2001.
- Rivera, Freddy. "El ocaso de las representaciones: estado, nación y etnicidad en el Ecuador". En Landázuri, Cristóbal (Comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Vol. II. Quito: Departamento de Antropología PUCE, Asociación Escuela de Antropología PUCE, MARKA-Instituto de Historia y Antropología Andinas, 1998.
- _____. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones". En Pachano, Simón (Comp.), *Antología Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO, 2003.
- Rodríguez, Lourdes. *Estamos como un puño. Estrategias de reproducción y conflicto en Caldera*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994.
- Rodríguez, Orlando Antonio y Martínez, Ma. José. "Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local". En *Dialogo Intercultural. Memorias del Primer Congreso de Antropología Aplicada*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS y Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Rueda N., Rocío. "Situación del repartimiento de Otavalo en el siglo XVI e inicios del siglo XVII: Creación del obraje de San Joseph de Peguchi". *Quitumbe*, Revista del Departamento de Historia y Geografía de la Universidad Católica (Quito), No. 6, (1987): 21-43.
- Saénz, Bruno. "Estudio introductorio". En *Plata y Bronce*. Quito: Libresa, 1993.
- Salomón, Frank. *Los señoríos étnicos de Quito en la época de los Incas*. Colección Pendoneros, No. 10. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- Schutz, Alfred y Luckmann Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. <http://www.hipersociologia.org.ar/biblioteca/textos/#V>, 1986.

- SIISE. *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE*. Versión 2.0, (2000). Quito.
- _____. *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE*. Versión 3.0, (2002). Quito.
- Torres, Víctor Hugo. "El desarrollo local en el Ecuador: discursos, tendencias y desafíos", en AAVV., *Ciudadanías Emergentes, experiencias democráticas de desarrollo local*. Quito: Grupo Democracia y Desarrollo Local, 1999.
- _____. "¿ Los Municipios son agentes del cambio social ?. Reflexiones en torno al capital social y el desarrollo local en el Ecuador". En Beebbington, Anthony y Torres, Víctor Hugo (eds.) *Capital social en los Andes*. Quito: Comunidec, Ediciones Abya-Yala, 2001.
- _____. "Desarrollo local: ¿Alternativa o discurso neoliberal?". En Vázquez, Lola (ed.) *Desarrollo local: ¿Alternativa o discurso neoliberal?*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana; Facultad de Ciencias Humanas y Educación; Escuela de Gestión para el Desarrollo Local Sostenible; Diploma en Participación Política, Gestión y Desarrollo en el Ambito Local, 2003.
- Valdospinos Rubio, Marcelo. "Publicaciones IOA". *Testimonio*, Revista del Instituto Otavaleño de Antropología (Otavalo), No. 4, Septiembre (2002): 1.
- Vázquez, Lola. "Presentación". En Vázquez, Lola (ed.) *Desarrollo local: ¿Alternativa o discurso neoliberal?*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana; Facultad de Ciencias Humanas y Educación; Escuela de Gestión para el Desarrollo Local Sostenible; Diploma en Participación Política, Gestión y Desarrollo en el Ámbito Local, 2003.
- Verón, Eliseo. "El análisis del 'contrato de lectura'. Un nuevo método para los estudios de posicionamiento de los soportes de los media". <http://www.lasbibliotecas.net/>, s.l., 1985.
- _____. "La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política". En AA. VV., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Edic. Hachette, 1987.
- _____. *La semiósis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad social*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1993.

_____. *Semiósis de los ideológico y del poder. La mediatización*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1995.

Wade, Peter. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

Walsh, Catherine. "La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país. *Identidades*, revista de IADAP (Quito), No. 20, marzo (1999).

_____. "Políticas y significados conflictivos". *Nueva Sociedad* (Caracas), No. 165, (2000).

_____. *(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*. Ponencia presentada en la Conferencia sobre Interculturalidad y Política. Lima, 2001a.

_____. "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". *Comentario Internacional*, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales (Quito), No. 2 (2001b): 65-77.

_____. *La interculturalidad en la Educación*. Lima: Ministerio de Educación de la República del Perú, Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural, 2002a.

_____. "Interculturalidad, identidad y políticas culturales". En *Memorias del taller de políticas (inter) culturales y desarrollo local*. Cotacachi: Taller Intercultural UASB, 2002b.

Weyland, Kurt. "Latin America's four political models". *Journal of Democracy* (Washington), vol. 6, No. 4, octubre (1995): 125-139.

Yáñez Cossío, Consuelo y Endara Tomaselli, Lourdes. *Educación Bilingüe Intercultural: una experiencia educativa*. Quito: Corporación Educativa MACAC, Editorial Abya Yala, 1990.

Yáñez Cossío, Consuelo. *La educación indígena en el Ecuador*, Vol. 5. Serie: Historia de la educación y el pensamiento pedagógico ecuatoriano. Quito: Instituto de Capacitación Municipal, ICAM, UPS, 2000.

Zecchetto, Victorino. *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2001.

Zizek, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Jameson, Fredric y Zizek, Slavoj *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

INDICE DE ENTREVISTAS

Código	Nombre	Institución / sector social
AK	Ariruma Kowii	Poeta <i>kichwa</i>
CY	Carmen Yamberla	Presidenta de la FICI
EC	Ernesto Campo	Comisario Municipal
GM	Gladys Maigua	Administradora del Camal Municipal y Presidenta de la Asamblea de Mujeres de Otavalo.
GS	Galo Santillán	Unidad de Participación Ciudadana y Diálogo intercultural
GV	Gaby Velasco	Joven blanco-mestiza
JCL	Juan Carlos Lema	Joven Indígena
JFR	Juan F. Ruales	Escritor otavaleño
JI	José Inuca	Vice-Pdte. de la FICI
JMQ	José Manuel Quimbo	Presidente de la Unión de Artesanos Indígenas, UNAIMCO
LDT	Luz María de la Torre	Profesora indígena
LS	Luis Salazar	Director de Cultura del Municipio de Otavalo
LZ	Luzmila Zambrano	Secretaria del Alcalde
MC	Mario Conejo	Alcalde de Otavalo
MCh	Marco Chicaiza	Director de Radio "Otavalo"
MO-LAM	Maria Otavalo / Luis A. Morales	Joven indígena
MV	Marcelo Valdospinos	Instituto Otavaleño de Antropología
PB	Patricio Buitrón	Centro Medico Quirúrgico "El Jordán".
PC-HJ	Plutarco Cisneros // Hernán Jaramillo/	Instituto Otavaleño de Antropología
RJ	Raúl Jaramillo	Ciudadano / profesor jubilado
WM	Washo Maldonado	Centro Cultural "Sisa"

ANEXOS

**DISCURSOS Y ENTREVISTA
AL ALCALDE DE OTAVALO**

**DISCURSO DE POSESION
DE MARIO CONEJO,
ALCALDE DE OTAVALO
10 de Agosto de 2000**

**DISCURSO DE POSESION DE MARIO CONEJO,
ALCALDE DE OTAVALO
10 de Agosto de 2000**

Agradezco por su presencia, por acompañarnos, en este momento que para Otavalo resulta de mucha importancia. Quiero a nombre del pueblo otavaleño dar la bienvenida a nuestros invitados especiales que están aquí en representación de instituciones militares, policiales, eclesiásticas, universitarias, instituciones nacionales e internacionales de apoyo al desarrollo, quiero decirles a nombre de Otavalo que sean ustedes bienvenidos. Otavalo les recibe con un abrazo.

Quiero con la venia de Otavalo, de los señores concejales y concejalas, decirles que cuando nos hemos comprometido al trabajo, una vez que los otavaleños nos han dado su confianza, hemos estado siempre con la idea de que Otavalo tiene un gran futuro. Partimos de la convicción y de la conciencia de que nuestro pueblo, nuestro cantón Otavalo, es un cantón que ha sido premiado por naturaleza, un cantón que cuenta con recursos importantes, recursos naturales que no les hemos aprovechado racionalmente y adecuadamente. Un pueblo de gente trabajadora, de gente con mucha iniciativa, con mucha creatividad, con un gran espíritu de superación. Un pueblo que sin embargo no ha tenido el respaldo de las instituciones estatales, de las autoridades para apoyar esa gran capacidad, ese gran espíritu de superación. Nosotros estamos convencidos de que Otavalo tiene un gran potencial y una gran posibilidad de salir adelante. Pero creemos que para avanzar en un proceso de desarrollo, en un proceso de progreso, de bienestar, hacia una mejor calidad de vida para los otavaleños, creemos que es condición fundamental el avanzar en un proceso de unidad.

Somos un pueblo diverso, somos un pueblo que por las secuelas de la colonia, vivimos la vida de esa falta de confianza entre nosotros mismos. Un pueblo que todavía mantiene prejuicios y complejos que no nos han permitido vernos de frente, hablar, vernos a los ojos, para entendernos y comenzar a construir el futuro de todos. Estamos convencidos de que si avanzamos, si hacemos el esfuerzo, si nos disponemos, si cambiamos nuestra actitud para superando prejuicios y complejos ganar en confianza entre todos los otavaleños, entre indios y mestizos, podemos avizorar con claridad los grandes objetivos, y las grandes metas que estamos planteándonos cada uno de nosotros. Pero nos hace ese encuentro. Nos hace falta ese encuentro, nos hace falta la decisión de caminar juntos. Nos hace falta el convencimiento de que solamente estando unidos podemos salir adelante, y esa es una tarea que desde nuestra administración con ustedes y con el trabajo de los concejales y concejalas del Municipio de Otavalo, nos hemos planteado.

La unidad como condición fundamental para avanzar en el progreso y desarrollo de nuestro pueblo. Pero también tenemos que construir juntos una identidad común con nuestro pueblo, con nuestra tierra. Tenemos que profundizar ese amor con nuestra tierra, con nuestra 'madre tierra', y creemos que también en esta perspectiva es fundamental que podamos trabajar en el seno de un Plan de Desarrollo Cantonal. La unidad entonces para nosotros se va a ir forjando, se va a ir construyendo alrededor de un Plan de Vida, de un Plan de Desarrollo alrededor del cual tenemos que comprometernos todos, tenemos que asumir responsabilidades para contribuir a la solución de los problemas. Tenemos que estar primero dispuestos a dar de cada uno de nosotros el aporte necesario para la solución de los problemas. Tenemos que superar ese paternalismo, y el clientelismo para que seamos ciudadanos responsables conscientes de nuestros deberes, conscientes de nuestras

obligaciones, pero también conscientes de nuestros derechos, porque solamente si como ciudadanos conscientes de serlo, vamos a poder exigir a las autoridades que cumplan también con su deber y con sus responsabilidades. Solamente en la medida en que seamos conscientes de nuestros derechos, es que vamos a exigir, que los recursos que generamos los otavaleños, que los recursos que se entregue desde el Estado central sean invertidos en las obras que realmente necesitamos para crear las condiciones del desarrollo. Solamente en la medida de nuestra conciencia como ciudadanos, es que vamos a exigir obras de calidad, y solamente en la medida que como ciudadanos sepamos observar a nuestras autoridades, es que vamos a ir combatiendo a la corrupción.

Partimos de la idea de que Otavalo, siendo un pueblo diverso, es un pueblo que se complementa mutuamente. Creemos que es fundamental impulsar un desarrollo equilibrado entre el sector rural y entre el sector urbano. Otavalo es una ciudad mercado, aquí se desarrollan todas las actividades económicas, aquí se ofrecen todos los servicios, tanto públicos como privados, las comunidades como en la ciudad producen riqueza, pero ellos vienen a la ciudad a dejarnos el fruto de su trabajo y se van comprando también el fruto de nuestro trabajo. Si nosotros trabajamos para dotarles a las comunidades de la infraestructura necesaria para el desarrollo, si trabajamos para que en nuestras comunidades tengan una buena calidad en la educación, buena calidad en la salud, si trabajamos para que sus organizaciones y sus autoridades se fortalezcan, entonces, en las comunidades habrá mayor capacidad de producción, mayor riqueza, tendrán mayores ingresos, tendrán mayor capacidad de consumo, de lo cual con trabajo se van a beneficiar.

Tenemos y estamos convencidos de que la gran capacidad que tiene Otavalo para generar riqueza, para generar trabajo, no la hemos aprovechado. Queremos estudiar los flujos económicos que se generan en nuestra ciudad, si analizamos y estudiamos esa cantidad de riqueza de nuestro pueblo, estoy seguro que vamos a tener la oportunidad de pensar y convencernos en que en Otavalo podemos organizarnos para invertir y promover el desarrollo de la pequeña y mediana industria.

Para poner un ejemplo, Otavalo consume grandes cantidades de materias primas, en la producción artesanal tanto en hilados de lana, algodón, acrílicos. Sólo en Ambato funcionan ocho fábricas que producen lana y se produce para abastecer el mercado de Otavalo. Si estudiamos ese flujo económico, sólo en ese tema, seguramente, nos vamos a encontrar con que es muy conveniente que los otavaleños pensemos en invertir, en instalar esas factorías en Otavalo. De esta manera generaremos trabajo, de esta manera promoveremos y motivaremos el desarrollo tecnológico, el desarrollo de la ciencia, de los conocimientos. Tenemos muchos sueños, tenemos muchas propuestas, muchas ideas, que queremos plantearlas a los otavaleños para que recogiendo también sus ideas y sus sugerencias podamos debatirlas en el gran foro del pueblo otavaleño. Un espacio de reflexión, un espacio participativo, un espacio para tomar decisiones, y al mismo tiempo asumir responsabilidades. En este espacio de reflexión, que ha venido construyendo la sociedad civil otavaleña desde hace quince años atrás, y que sin embargo las administraciones que se han sucedido no han sabido aprovechar. Debemos nosotros aprovechar esa gran voluntad, esa actitud hacia la participación que tienen los otavaleños.

Quiero terminar diciéndoles que para poder avanzar en el proceso de desarrollo, se necesita un municipio participativo, un municipio democrático, un municipio que dé oportunidades a nuestro pueblo para que dé a conocer sus visiones, sus aspiraciones, sus preocupaciones, un municipio que se preocupe de ellos y un pueblo que se preocupe de sus autoridades. En

esa medida nuestro municipio será democrático, abierto, participativo. Nuestras acciones estarán determinadas por conceptos y valores, por principios fundamentales de justicia, de igualdad, de imparcialidad, de interculturalidad, atendiendo al género, atendiendo a los niños, a los adultos, a los jubilados, a los minusválidos, trabajando para que juntos, todos, nos sintamos partícipes de que estamos construyendo el desarrollo de Otavalo.

Gracias.

**DISCURSO DE POSESION EN KICHWA DE MARIO CONEJO,
ALCALDE DE OTAVALO¹**

10 de Agosto del 2000

Taitacuna, mamakuna, kunan kallarinacunchik, shuk mushuk kausaita. Tukullacunami pakta rimarishpak pakta yuyaikunata churashpa, shuk, mushuk, ñanta taringapak, yanapashpak shamunakushkanchik. Kunan punsha quiquinkunata nini, ali yuyaikunawan kai municipiojahua quiquincunamanta shankangapak munani, quiquinkunatak yupaichani nipani imashina kikinkuna, campañajahua, campañajipa yanapashpa shamushkamanta ishinallatak yupaichani nipani porque ñukapak shungupik yachanik quiquinkuna jipaman shinallatak kumbashpak katina kakpi.

Señoras, señores, hoy empezamos una nueva vida. Todos juntos conversando, todos aportando ideas, para encontrar un nuevo camino, hemos venido ayudándonos. Hoy día a ustedes compañeros les digo, con buenas ideas, que desde este municipio quiero trabajar por ustedes. Muchas gracias les digo, así como ustedes en la campaña y después de la campaña me han venido ayudando, les digo gracias porque en mi corazón se que ustedes compañeros después me seguirán acompañando.

Kunanmanta runakuna mishukunawan pakta shuklla yuyarikunata paktachispachari shuk mushuk ñanta, charita ushanchik tukuipakllatak kulqui ashtawan shankanakuna tiachun. Ñuka shuk jatun yuyaikunata quiquinkunamanta japishpa shamujushkani ichaikunatak paktachingakaman trabajashun ninajunchik kunanmanta shinallata quiquinkunawan pakta trabajashpa pero shinallatak kaipik kumbak concejales, concejalaskunawan llankashpak. Ñukanchipak yuyai amachingarinakan imashina ñukapak huauqui Ariruma nin, Shuk shunkulla, shuk makilla, shuc shimilla, shuk yuyaylla runa kashpaka kana kanchic, yupaichani, gracias.

Desde estos momentos los indios y los mestizos juntos debemos tener un solo pensamiento, para tener un nuevo camino. Para todos que haya más dinero y que haya más trabajo. Yo he venido cogiendo unas ideas grandes de ustedes compañeros y para lograr todo eso decimos trabajemos desde ahora juntos con ustedes compañeros, pero asimismo aquí con los que me acompañan concejales y concejales con ustedes trabajaremos. Nuestros pensamientos no deben perderse, así como mi hermano Ariruma dice: un solo corazón, una sola mano, una sola voz, un solo pensamiento, si somos indios, tenemos que seguir siendo. Muchas gracias.

¹ Agradezco a Olga Carlosama y Mesías Pupiales por la traducción al kichwa de esta parte del discurso.

**DISCURSO DE MARIO CONEJO,
ALCALDE DE OTAVALO,
CON OCASIÓN DEL 173 ANIVERSARIO DE LA
ERECCIÓN DE LA CATEGORIA DE VILLA A
LA DE CIUDAD**

31 de Octubre de 2002

**DISCURSO DE MARIO CONEJO, ALCALDE DE OTAVALO
EN LA SESION SOLEMNE DEL 31 DE OCTUBRE DEL 2002, CON OCASIÓN DEL
ANIVERSARIO DE LA ERECCIÓN DE LA CATEGORIA DE VILLA A LA DE CIUDAD.**

Señor Ministro de Bienestar Social, Lic. Luis Maldonado; Ing. Walter Shultz, Gerente del BEDE Regional Quito; Señor Gobernador; Señor Diputado Tomás Sánchez; Monseñor Figueroa; Monseñor Placencia; Señor Econ. Racin Fluvianes, representante del Ministro de la Vivienda; Eco. Pablo Salazar, Sub Secretario del Ministerio de Bienestar Social. Señoras Concejales; Señores Concejales; compañeros y amigos Alcaldes del Municipio de Antonio Ante, Pimampiro y Urcuquí; Señoritas Reinas; Señoritas Presidenta del Patronato Municipal; Autoridades de la Policía Nacional. Señores Directores de las distintas dependencias del Ministerio de Bienestar Social; amigos y amigas otavaleñas; otavaleños que han sido homenajeados, condecorados en esta tarde; compañeros dirigentes de las distintas instituciones otavaleñas; presidentes de las juntas parroquiales; cabildos de las distintas comunidades de nuestro cantón; medios de comunicación; otavaleños y otavaleñas.

Solamente para en esta fecha fundamental, para la historia de Otavalo, para reafirmar nuestra voluntad, nuestro compromiso, nuestra decisión de seguir trabajando por el desarrollo de nuestra ciudad y nuestro cantón. Los otavaleños estamos convencidos y estamos decididos a superar aquellos obstáculos que hemos encontrado en la historia, aquellos prejuicios y complejos que no han permitido que los otavaleños unamos nuestras capacidades, nuestra inteligencia, nuestro talento, nuestra iniciativa, nuestra capacidad creativa para encontrar juntos la solución a los problemas que hemos venido arrastrando por tanto tiempo, pero hoy estamos convencidos de que solamente en la medida de la unidad será posible enfrentar aquellos problemas y alcanzar aquellos objetivos y metas que los hemos puesto en un documento que constituye la carta de navegación que estamos emprendiendo y que a futuro deberemos seguir para alcanzar los ideales que nos hemos planteado.

El Plan de Vida, es el primer instrumento de construcción de la unidad de los otavaleños, porque en este plan hemos conjugado aquellas visiones, aquellas aspiraciones, aquellos sueños que indios y mestizos otavaleños hemos venido acariciando por mucho tiempo, aquellas visiones de ese pueblo otavaleño del campo y la ciudad, de hombres y mujeres, de todos los sectores de nuestra sociedad. Tenemos un plan en el que nos reconocemos todos, tenemos un plan que en la medida que se vaya haciendo realidad iremos construyendo un Otavalo en el cual todos nos identifiquemos y por ello, precisamente porque tenemos un plan que es fruto de nuestro esfuerzo, fruto de esos sueños, de esas aspiraciones, es que los otavaleños nos hemos movilizado para avanzar en la construcción de las soluciones, para avanzar en una sociedad justa, en una sociedad que sea ejemplo de interculturalidad, porque en la medida del proceso sociocultural que hemos vivido, en la medida de los conflictos que hemos venido enfrentando, en la medida de los problemas que hemos vivido por mucho tiempo, es que estamos en mejores condiciones, y con mayores capacidades para lograr avanzar en ese proceso de construcción social que será la garantía para alcanzar ese desarrollo integral que beneficie a todos los otavaleños y otavaleñas.

En este esfuerzo, la administración, los señores concejales, la señoras concejales, hemos venido trabajando poniendo como único objetivo a Otavalo, al interior del Concejo se debate, se discute, hay discrepancias, no siempre estaremos de acuerdo, pero un indicador fundamental que da la idea, de que para el Concejo lo fundamental es Otavalo es que en el 95% de las resoluciones que ha venido adoptando durante estos dos años, se les ha adoptado por unanimidad, y el restante 5% por una mayoría que se va construyendo dependiendo de los temas, dependiendo de las situaciones. En este Consejo, y en este Municipio no hay una mayoría que impone las cosas, aquí hay una mayoría que piensa y que decide por Otavalo y para Otavalo, y eso ha sido fundamental para poder trabajar, y creo que ahora los otavaleños pueden ver y evidenciar el esfuerzo de sus autoridades porque sus recursos, los escasos recursos que tenemos se han invertido precisamente en aquellas obras que en Otavalo se ha venido discutiendo, se ha venido hablando por mucho tiempo. Obras que los otavaleños hemos venido soñando porque creemos en la necesidad de cambiar la imagen de nuestra ciudad y de crear las condiciones para el desarrollo, para que Otavalo tenga condiciones para poder aprovechar de mejor manera sus capacidades, sus recursos, sus oportunidades. Pero los recursos, no siempre son suficientes, mejor dicho, nunca son suficientes, y ahí ha sido necesario redoblar ese esfuerzo para gestionar y cuando hemos gestionado una primera garantía que ha tenido el Alcalde es ser Alcalde de esta ciudad, una ciudad respetada, una ciudad que como decía el señor Ministro de Bienestar Social, una ciudad emblemática del país. Otavalo está en una alta consideración en el contexto nacional e internacional, porque cuando hemos tenido también la oportunidad de visitar otros países, invitados por varias instituciones, también nos hemos encontrado con que muchos de estos altos funcionarios, representantes de instituciones ya conocen Otavalo, y cuando el alcalde de Otavalo ha estado visitando estas instituciones se han facilitado las posibilidades de diálogo, de contactar para presentar, plantear nuestras propuestas, nuestros anhelos, nuestras aspiraciones. De tal manera que, en la medida que hemos tenido esa posibilidad, nos hemos encontrado con amigos de Otavalo, y con otavaleños que han puesto todo el interés para desde donde están apoyar las iniciativas que hemos venido presentando, y un ejemplo de ello es la presencia, la actuación, la actitud positiva, permanente del señor Ministro de Bienestar Social, quien antes de ser ministro, siendo el secretario ejecutivo del CODENPE, ya estuvo apoyando a nuestro municipio, siendo ministro, muchas de las obras que hemos podido realizar, en este cantón, tanto en la ciudad como en el sector rural, han sido muchas de ellas por iniciativa del propio señor Ministro y tengo que agradecerle al señor Ministro y a su equipo, al señor Subsecretario de Desarrollo Rural, Don Mariano Curicamac; a Pablo Salazar, a Fabián Ramírez, un carchense, un pastuso que trabajó aquí con nosotros el Plan de Vida y del cuál nos sentimos orgullosos. De todos los amigos directores de las diferentes dependencias del Ministerio de Bienestar Social estamos muy agradecidos porque ellos han trabajado con intensidad, con decisión, con toda la voluntad para apoyar las iniciativas que la Municipalidad de Otavalo ha venido presentando durante todo este tiempo. Instituciones como PRODEPINE, la Fundación ESQUEL, USAID, han estado prestas a trabajar con Otavalo, y de ello nos sentimos orgullosos y esa tarea de seguir gestionando, de seguir golpeando las puertas de distintas instituciones en el ámbito nacional e internacional, es la tarea que nos queda para seguir avanzando para alcanzar las soluciones que nuestro pueblo viene esperando por mucho tiempo.

Quiero aprovechar esta oportunidad para comprometer a todos ustedes a que sigan apoyando nuestras iniciativas, que sigan apoyando nuestro esfuerzo, que sigan apoyando el sacrificio que vienen haciendo los otavaleños para alcanzar estos objetivos y metas que nos hemos trazado. Esta tarde no hemos querido hacer un informe de labores, ya hemos tenido

la oportunidad de hacerlo en los foros que hemos organizado para evaluar el avance del Plan de Vida, para que vayamos los otavaleños siendo partícipes de ese proceso de ir haciendo realidad ese Plan de Vida. Aspiramos nosotros que al final de nuestra administración cuando hagamos un balance respecto de los temas, de los problemas que están planteados en el Plan de Vida, y podamos mostrar el inventario de todo lo que hemos podido hacer tanto desde el punto de vista de la obra física como de los procesos sociales, culturales que estamos emprendiendo juntos, pues entonces tendremos la gran satisfacción de que de ese listado de problemas, en alguna medida hayamos avanzado en las soluciones.

Quiero terminar agradeciéndole al ingeniero Walter Shultz con quien hace unas dos semanas tuvimos una reunión, porque nos habíamos acercado a plantearle un proyecto que sin embargo ya lo venimos trabajando desde el mes de marzo, porque el equipo de participación ciudadana y diálogo intercultural de la municipalidad ha venido reuniéndose permanentemente con los barrios de nuestra ciudad para primero establecer un acuerdo entre los ciudadanos otavaleños y la municipalidad. Nosotros hemos creído de que si es que no existe la participación de los otavaleños, su contribución para que podamos emprender en proyectos ambiciosos, vamos a necesitar mucho tiempo para lograr esos objetivos, de tal manera que hemos llegado a acordar de que en las obras de infraestructura, los barrios, los ciudadanos otavaleños aporten con el 60% del costo de la obra y la municipalidad lo haga en el 40%. Eso ha requerido de un diálogo muy largo, nos ha llevado mucho tiempo pero ya hemos llegado a ese acuerdo. Los otavaleños estamos convencidos de esa necesidad, eso nos va a permitir ganar tiempo, eso nos va a permitir que la solución llegue lo más rápido posible, luego hemos acordado de que el proceso lo llevemos de una manera transparente, de tal manera que los beneficiarios conozcan en detalle los términos de los contratos, especificaciones técnicas de la obra a realizarse, de tal manera que ellos que están aportando con ese 60% sean los primeros fiscalizadores de la obra a realizarse. Una vez que hemos llegado a estos acuerdos, también en la medida del convenio con el Colegio de Arquitectos, el Colegio de Ingenieros, quienes están en este momento trabajando ya en la realización de los estudios, es que hemos iniciado ya el diálogo con el Banco del Estado, en quienes hemos encontrado las puertas abiertas, toda la voluntad para apoyar esta iniciativa, y hemos invitado ya al Banco del Estado para que al representante de los distintos barrios les expliquen como o qué significa este endeudamiento con el Banco del Estado. En una experiencia que ya hemos realizado, en el adoquinado de un barrio de nuestra ciudad, hemos llegado incluso a presentar a los moradores del barrio, un listado de los vecinos, de los propietarios de las viviendas con el cálculo de cuanto le corresponde pagar a cada uno de ellos, los plazos que se están determinando, los intereses que corren durante ese plazo y lo que van a pagar mensualmente, de tal manera que un proceso de diálogo permanente con los vecinos, Otavalo está dispuesto ahora a este endeudamiento, porque hace algunos años atrás más bien lo que hubo fue una resistencia a que la municipalidad se endeude, pero esta vez, tenemos una decisión de los barrios de endeudarnos y por ello es que hemos recurrido al banco del Estado, esperamos señor ingeniero que nos ayude para que durante esta administración este crédito quede ya aprobado y el próximo año podamos en el menor tiempo posible emprender en esta gran obra. Quiero expresarle nuestro agradecimiento por esa gran apertura que ha demostrado para con Otavalo.

Quiero agradecerles a ustedes por su presencia, decirles que nos sentimos orgullosos, que nos hayan acompañado en este día importante, fundamental en la historia de nuestro pueblo. Muchísimas gracias.

**ENTREVISTA A MARIO CONEJO: ALCALDE
DE OTAVALO
Noviembre, 2002**

¿Cuál es la propuesta del Municipio de Otavalo sobre la interculturalidad ?

Haber, nosotros estamos básicamente tratando de interpretar, digamos, lo que en la cotidianidad de Otavalo se va resolviendo, digamos, en cuanto a las relaciones interétnicas, entonces lo que podemos constatar es que hay un problema de identidad, si se quiere, en los dos grupos humanos, y por lo tanto una de las políticas nuestras es trabajar en la perspectiva de fortalecer las identidades, porque creemos que solamente dos grupos humanos con una identidad fuerte, dos grupos humanos orgullosos de sus tradiciones, de sus costumbres están en mejor capacidad de poder luego entonces comunicarse: Luego entonces, viene el segundo paso, trabajar, que son concomitantes, no cierto, que es esto de provocar el diálogo intercultural, que permita conocerse el uno al otro, es decir, yo siento y lo que vivo también, esa experiencia en el sentido de que a pesar de que yo he estado muy vinculado, tanto al mundo indígena como al mundo blanco mestizo, en la práctica cuando estamos cumpliendo esta función, por ejemplo, nos encontramos con que hay tantos aspectos de la manera de ser y de pensar del sector blanco mestizo que no habíamos nosotros percibido, de tal manera que si consideramos a la sociedad como producto histórico, que ha venido heredando una serie de valores y de prejuicios y de complejos, y que han estado básicamente incomunicados justamente por los prejuicios y complejos, entonces, no se diga, entonces, la sociedad incomunicada no se conoce, por lo tanto vemos que es fundamental la comunicación, el diálogo intercultural, el conocerse mutuamente. El siguiente paso, que igual sigue siendo digamos paralelo, es la necesidad de trabajar en la perspectiva de esos espacios de diálogo, de ir construyendo, digamos, nuevos valores alrededor de objetivos y metas que vamos construyendo conjuntamente y uniéndonos alrededor de un trabajo conjunto para alcanzar esos objetivos y metas. Ahí, por ejemplo el Plan de Vida tiene su razón de ser, es producto de ese proceso de diálogo, de ese acercamiento, es el producto de esa voluntad de ir encontrando un horizonte común, digamos, guardando las diferencias, respetando las diferencias étnico culturales, digamos, respetándose mutuamente, pero dispuestos a trabajar alrededor de objetivos que hemos identificado conjuntamente, porque eso es lo que queremos hacer de Otavalo, cierto, entonces, ahora en nuestra perspectiva, también buscamos e intentamos, digamos, el que se vayan destruyendo, si se quiere, símbolos que reproducen esa relación desigual que históricamente hemos estado viviendo. El tema de la Reina del Yamor, Sara Ñusta, por ejemplo, desde nuestro punto de vista, refleja esa .. [relación desigual].

De ahí nos parece a nosotros que es importante, digamos, destruir, si se quiere, esos símbolos, esto de la reina, es lo más, tal vez significativo, como para poder nosotros explicar lo que queremos en el tema, por ejemplo, el tratamiento que en la sociedad Otavaleña se le ha venido dando a este tema de la elección de la reina de la ciudad – Yamor, Sara Ñusta-, de alguna manera obedece a esa visión que se tenía de que los indios están acá y los blanco mestizos acá, separados, entonces con cualquier justificación que ellos hayan pensado la fiesta, por ejemplo, que me parece positivo desde la perspectiva de querer desarrollar el turismo, pero en el fondo, estas opciones, digamos que si están reflejando una visión, una manera de concebir la sociedad en Otavalo, quienes por ejemplo han venido construyendo y defendiendo el tema de la Otavaleñidad, es un concepto que se reduce a ese sector de la sociedad blanco-mestiza tradicional de la ciudad y ellos añoran ese Otavalo del ayer, de los personajes; ellos han desarrollado mecanismos para reproducirse como clase social, como elite en la ciudad, incluso, que se yo, los rituales

de homenajes, de sesiones solemnes para recordar la memoria o la obra de tal personaje que es parte de ese concepto de la Otavaleñidad que es orgullo de ese sector, que está bien, lo importante aquí es identificar que es ese sector que se reproduce a sí mismo. Pero este Otavalo de hoy es totalmente diferente al Otavalo que ellos construyeron, y está bien que este grupo se reproduzca a sí mismo a través de una serie de rituales, de mecanismos, pero la visión que en el caso que estamos viendo, a mi manera de ver, era concebir lo indio a un lado y lo blanco mestizo al otro lado, entonces el tratamiento de una y otra reina era diferente; el programa de la reina tenía otro nivel respecto de la Sara Ñusta, por ejemplo, la manera de presentarlas mismo, bueno, una serie de elementos que uno puede analizar, en donde se nota, en el fondo una diferencia que reproduce esa organización social: los unos arriba y los otros abajo. Al final parece que se reproduce también ese complejo de inferioridad en el indio. Entonces, porque acepta -o aceptaba- de todas maneras ese trato. El racismo en nuestro medio ha estado tan establecido o tan interiorizado en unos y en otros que hemos asumido esa relación como algo natural, normal. Bueno, por ejemplo mi abuelo cuando se refería a un mestizo dueño de hacienda, capataz o algún personaje mestizo del pueblo o de la ciudad y que le decía ¡hola Pedrito!, ¿cómo estas? ¿Cómo has pasado?, y para mi abuelo era un mestizo bueno, patrón bueno, amo bueno, porque además le trataba bien, pero en esa forma como era tratado el lo asumía como algo normal y más bien le atribuía bondad a ese señor. Y el otro seguro que decía yo le trato bien a los indios. Ese tipo de relaciones es lo que yo creo que en símbolos es lo que se tiene que destruir. Entonces, por ejemplo, el hecho de que hayamos nosotros presentado en el 96 una candidata indígena a reina del Yamor, está expresando justamente esa voluntad de cambio desde el sector blanco mestizo e indígena; que queremos ir destruyendo esos símbolos, porque eso es lo que en ese momento, en el 96, puso en evidencia estos mecanismos de división, digamos, de la sociedad. Este racismo que estaba allí solapado, nos permitió entonces tomar conciencia de que en realidad somos racistas, indios y mestizos, entonces, la idea de ir destruyendo estos símbolos. Pero básicamente, nuestra visión de la interculturalidad va en esa perspectiva, estableciendo estos niveles de fortalecer las identidades, que es un tema importante, el establecer un puente de comunicación, de diálogo para conocernos mutuamente. Luego el tema de ir construyendo valores, nuevos símbolos, construyendo objetivos, metas conjuntas entre los dos grupos humanos, incluso combinando estas visiones de lo rural y lo urbano y todos estos aspectos, que en esta época, la sociedad es mucho más sensible ante la cuestión niñez, adolescencia, género, medio ambiente, etc. Todos estos aspectos tenemos que irlos combinando porque forman parte de ese nuevo paradigma, que queremos construir conjuntamente. Lo importante es avanzar en una propuesta, de objetivos en función del desarrollo de la sociedad y de la que es nuestra ciudad y nuestro Cantón, en el que nos reconozcamos. En una ciudad donde nos sentimos muy orgullosos. Yo creo que Otavalo es una ciudad muy orgullosa, un pueblo muy orgulloso, tanto el mestizo como el indígena. El proceso que hemos vivido, que a ratos ha sido conflictivo y todo, pero si ha ayudado, es decir es un conflicto que se vive pero que se va resolviendo, yo diría positivamente, pero por eso mismo es una sociedad que por el proceso del desarrollo económico indígena, Otavalo ha vivido una transformación en todos los aspectos, social, cultural, político, económico, físico, la ocupación del espacio, el tipo de relaciones, es decir, hay un cambio tremendo. Los que somos de nuestra edad, más o menos, podemos dar cuenta del Otavalo de hace 25 años, 30 años e incluso 15 años atrás, a los que vivimos en esa época, creo que hemos mejorado, o sea, socialmente, yo creo que somos una ciudad mucho mejor que hace 15 años. En medio de ese conflicto, la sociedad indígena y blanco-mestiza ha ido procesando esta situación y va encontrando en la unidad como una alternativa real para salir adelante. Entonces desde esa visión, es una sociedad en donde el mestizo ha aprendido a ser mestizo y el indio

también. Hace unos 20 años aquí no había mestizos, habían blancos, yo diría que, incluso hace 10 años habían blancos no habían mestizos, pero justamente en la medida del conflicto, en la medida en que el indio se adelanta en cuanto a afirmarse étnicamente y a aceptarse, a decir: “yo soy indio y”, cuando asume esa posición el indio frente a la agresión, frente al maltrato, frente a la burla, el indio dice: “yo soy indio y vos qué...”: mestizo, cholo, hay esa confrontación. A la larga, el mestizo va asumiendo, ha ido asumiendo su identidad, el sentirse mestizo. Casi acá en Otavalo, resulta difícil que se le pueda escuchar a alguien, habrá, no es que no haya, pero en el común de la gente ya es difícil encontrar que alguien diga “yo blanco”, “nosotros los blancos”, que era muy común hace 10 años. En ese sentido yo digo que es un pueblo mestizo muy orgulloso, un pueblo indio muy orgulloso, que no acaba de resolver sus conflictos pero que ha ido superando muchos otros. Si hay conflictos, pero creo que es otro el nivel de conflictividad, que todavía hay ciertas mentalidades, ciertas actitudes, cierta resistencia en algún sector a decir bueno, en realidad lo único que nos separa de los indios a nosotros los mestizos son algunos aspectos, no cierto, pero somos diferentes, pero podemos estar juntos, trabajar juntos, que se yo, o sea, yo creo que se ha avanzado mucho, pero ahí, en ese marco es en donde esta visión que queremos apuntalar en ese proceso. Entonces, en resumen digamos que no es que el Municipio este construyendo interculturalidad institucionalmente, sino simplemente facilitando ciertos procesos que se están dando en la comunidad. Acá tenemos una oficina de Participación ciudadana y diálogo intercultural, entonces, es una experiencia bien rica, porque cuando organizamos a la gente en la Calle Sucre por ejemplo, cuadra por cuadra, en esa calle viven indios y mestizos, que nunca conversaban, que nunca se conocían en cuanto a los nombres, pero que cuando se hace la obra, se reúne a la gente para que cuiden la calle y los árboles; ellos ahora se preocupan de cómo aprovechar esa inversión municipal, para desarrollar y dinamizar la economía, el negocio, las actividades que están ahí desarrollando. Resulta que todos han estado preocupados de seguridad, de higiene, han estado preocupados de muchas cosas y resulta que indios y mestizos tienen el mismo objetivo. En esos espacios, en esas reuniones dialogan, se conocen, ahora ya saben como se llama el vecino de a lado. Y van construyendo hasta identidades, porque cuando ellos se reúnen deciden, por su propia iniciativa. Por ejemplo que vamos a comprar basureritos para poner en el frente de cada negocio, para que la gente vote la basura, pero ellos definen un color, un color para nuestra cuadra, un solo color para la cuadra, entonces el color tal, más abajo la otra cuadra se hace el mismo ejercicio pero entonces no compran rojo porque los de arriba tienen rojo, entonces compran de otro color, entonces, como que también se va formando una cierta identidad. Mira por ejemplo, así como decíamos lo de los símbolos esto de la calle es otro elemento, no es fácil y no ha sido fácil para mi tomar una decisión en el sentido de que pongan en las lámparas corazas y pendoneros y punto. No, ha sido necesario un poco, sentir, percibir, así un poco las vibraciones si quiere, de la gente. Y nos hemos demorado en tomar las decisiones porque los símbolos son fundamentales en este proceso de construcción, pero en buena hora que hemos atinado, porque les gusta a los Otavaleños, que es lo más importante y les gusta a los turistas, que también se buscaba ese objetivo, que en la ciudad el turista se sienta más acogido, digamos. El otro objetivo, dinamizar la economía, que también se está cumpliendo, si bien ahí en la calle había una cantidad de Otavaleños y extranjeros que trabajaban allí, que nos estaban odiando durante el tiempo en que se estaba construyendo la obra ahora están contentos, porque sienten que viene más gente, por lo tanto aumentan las posibilidades del consumo de la gente y por lo tanto sus ventas y poco a poco la calle va adquiriendo cierta especialidad, ciertos negocios ya no pueden funcionar allí, por ejemplo, por el diseño de la calle ya no pueden estar las agencias de transporte de carga, ya no les es funcional y tal vez ya no les va a ser incluso conveniente porque el arriendo les va a subir,

porque hay presiones, hay demandas de alguien que quiere ponerse un cafetería, un bar, algo así y está dispuesto a pagar más de lo que está pagando ese negocio X. Hay una dinámica interesante, entonces, básicamente ese sería en términos generales, lo que nosotros apuntamos y entonces estando conscientes de esa perspectiva, ya desde la significación que podría tener nuestra presencia en el Municipio, en el nivel personal yo lo asumo más como ciudadano, más que como un indio, o como representante de una organización y así he llegado acá [a la Alcaldía], si bien he estado siempre vinculado a las organizaciones, como apoyo, como un colaborador, a veces si es que sirve una sugerencia, pero no como un dirigente de una organización indígena, artesanal o cualquier otra, sino como un simple ciudadano. Pero no deja de ser importante por lo simbólico el hecho de ser indio, entonces uno tiene una preocupación permanente y no es que lo hagamos por ello, pero el hecho de mantener una línea, digamos en cuanto a la transparencia, a la honestidad de la administración, es una cosa que permanentemente estamos pendientes de este hecho. Porque estamos conscientes de que, supongamos que yo estuviera robándome algo, o que estuviera haciendo ahí un contrato con un sobre precio, que se descubre y se hace un escándalo, ese escándalo sería terrible, en últimas, ya, yo como Mario Conejo no importa, pero es que el pueblo no va a decir que Mario Conejo es un ladrón, sino “los indios”, lo cual expresa todavía que la sociedad no es que haya superado esa visión racista, porque si se trata de los indios se generaliza, entonces, tenemos un cuidado ahí, o sea, porque sabemos que un error va a afectar al proceso que se está viviendo en el sentido positivo, si hacemos mal vamos a afectar negativamente a ese proceso, y así en los otros aspectos, en la administración misma, en cuanto a su eficiencia, en cuanto al ejercicio de la autoridad, que nosotros en la campaña lo que ofrecimos es eso justamente, un ejercicio imparcial, equitativo, justo, entonces aquí tiene expresiones: viene alguna comunidad “es que nosotros somos indios, tiene que ayudarnos”, “porque yo soy indio, tiene que perdonarme”, no hay tal. Hace poco, dos días atrás, un joven, que me pasaron un informe que ya se le está haciendo el sumario administrativo y que viene a llorar, con la familia, y que entre indígenas que le ayude, le digo, vea le digo entre indígenas, justamente por eso, yo les he dicho desde el comienzo, cuiden su puesto, exigen estabilidad, yo les he dicho que la única estabilidad se las pueden dar ustedes mismos trabajando, cumpliendo con sus deberes, punto. Si usted trabaja, haciendo un buen trabajo, quién le va a andar diciendo algo; ya le han sancionado una vez, ha faltado un mes, otros quince días, la última vez siete días, pegándose los tragos: “afuera”. Entonces vienen con el cuento de que como somos indígenas, entonces no hay tal, o sea si es que aquí tuvimos que derrocar la primera casa, el edificio que derrocamos un piso es un indígena, así lo hemos hecho con todos. No estaría bien que al indígena le salve, perdone y al mestizo le caiga con todo lo que dice la Ordenanza o la Ley, no es cierto, entonces la legitimidad y la autoridad se la gana así, siendo imparciales, siendo justos, igual para todos, es decir, eso es lo que no hubo antes, eso es lo que reciente al indio. Quinientos años de que una autoridad, toda una estructura que funcionó justamente para oprimirles, para explotarles. Hay sectores indígenas que están creyendo que ahora nos toca a nosotros, porque así lo dicen. Creen que hay que darle la vuelta a la tortilla. Entonces yo creo, que eso no puede ser; si nosotros hemos sufrido eso, justamente por eso tenemos que, cierto, reivindicar la autoridad como hemos querido que sea siempre los indios. En esa perspectiva, porque eso es así, y así hay que hacer, porque haciéndolo así, también estamos contribuyendo a que estas relaciones interétnicas, a que esta relación en el marco de una interculturalidad constructiva digamos, se vaya desarrollando. Lo otro que también yo no comparto, es los esquemas que hemos heredado, del indio tonto, bruto, ignorante, ladrón, vago, tramposo, etc., que es algo que tenemos que ir superando, y a mi me parece a ratos que en el movimiento nuestro, Pachacutik, se esta reivindicando para sí solos, a veces, eso de no mentir, de no ser vago, no ser ocioso, no ser

mentiroso y no ser ladrón y entonces como que decimos que todos los gobiernos alternativos, Pachacutik, y ahora resulta que el indio es honrado, ahora resulta que sólo en los municipios indígenas hay participación, sólo en los municipios indígenas hay transparencia, y no hay tal, me parece peligroso. Nosotros tenemos que trabajar en la perspectiva de que vayamos superando estos símbolos, estos valores que han reproducido esta sociedad dividida hacia valores de la sociedad en general de indios y mestizos, o sea, que realmente sean valores que los sepamos defender y más que todo poner en práctica como no robar, no mentir, no ser ociosos. Pero es que hay indios ladrones así como indios honrados, y al igual mestizos y en cualquier parte del mudo, entonces no podemos como que reivindicar y atribuirnos a nosotros ahora esas virtudes, esos méritos que antes nos negaron, pero ahora para nosotros los ladrones son los mestizos. Hay ese peligro, me parece que se está construyendo un discurso medio peligroso en ese sentido, entonces, desde la municipalidad, de lo que se trata es de ir construyendo eso, no tanto como institucionalmente, sino de ir generando como ciertos referentes, y eso también va conectado a la necesidad de ir recuperando con contenido, la confianza, la credibilidad de la sociedad en la institución, en la autoridad. Para poner un caso, dos administraciones anteriores no pudieron hacer créditos con el BEDE [Banco Ecuatoriano del Estado], porque la gente les combatió y evitó que Otavalo se endeude, porque había la sospecha, cierta o no, de que con estos contratos se iban a embolsicar los dólares o los sures en esa época, ya, y estando listos ya para recibir el cheque, les cortaron: movilizándose, denunciando, una serie de situaciones, entonces la gente se quedó como diciendo, deuda es robo, ahí las autoridades se roban la plata, entonces el anterior Alcalde ya tenía un crédito listo para adoquinar, dijeron este es un ladrón, encima tiene la fábrica y es el negocio de él y ahí le paró. Nosotros no nos hemos endeudado hasta ahora sino que para justamente demostrar que los mismos recursos bien utilizados nos han permitido hacer obras importantes que antes no lo hubieron. Se hablaba mucho de la circunvalación y estamos terminándola, por lo menos en un 60%, porque hay dos vías más que tenemos que seguir trabajando. De esta calle [de la Sucre] han hablado mucho tiempo de hacerle la peatonización, ya está; la prolongación de la avenida Atahualpa, la avenida (...) frente al estadio, obras integrales en varios sectores, alcantarillado, una serie de obras grandes que hemos hecho en Otavalo con los mismos recursos que antes tenían, sin endeudarnos, entonces como que la gente dice, como que se está utilizando bien la plata, ahora si se ve la obra, ahora si se esta viendo, se están dando cambios, entonces recuperar esa confianza, la credibilidad, entonces desde marzo de este año, por ejemplo, hemos comenzado a trabajar con los barrios, para establecer con ellos un compromiso en el sentido de que la única manera de que podamos realmente avanzar en un adoquinado masivo, que es lo que la gente quiere, ya estamos condenados a continuar con el adoquinado, veinte años en eso. Entonces hemos llegado a un acuerdo, usted paga 60% y el municipio pone el 40%, porque había una ordenanza antes de que el 80% ponía el municipio y el 20% pagaba el beneficiario y así no se puede hacer nunca, pero si usted va a pagar el 60% y nosotros el 40%, al comienzo era 80/ 20, la gente entendió la situación es difícil y llegamos a un 60/40, ahora en base a esa formula ya estamos trabajando en un barrio -con fondos propios- pero si queremos para todos, entonces endeudémonos, y ahora todo mundo dice si. Nosotros habíamos pensado ver unos cuatro o cinco sectores para la primera fase, ahora toditos quieren entrar en los programas de adoquinado con endeudamiento con el BEDE; y el proceso es con el barrio, las condiciones primero son 60/40 -de acuerdo-, ahora el contrato, los términos de la obra, las especificaciones técnicas son tales y tales, aquí están los estudios revisen, por ejemplo, en los costos dice que el adoquín cuesta 0,25, 0,30 centavos, vayan a ver en las fábricas y averigüen a cómo está, porque si aquí los ingenieros nos están poniendo un precio muy alto entonces veremos que hacer, analice ahí está el

contrato. Nosotros trabajamos con un Convenio que tenemos con el Colegio de Ingenieros y de Arquitectos, tanto porcentaje de costos indirectos, el 4% de fiscalización, las pólizas de fiel cumplimiento, las garantías bancarias, una serie de cosas, eso suma el 20% que es al costo de la obra, analicen y les explicamos. Resulta que de acuerdo al convenio ustedes como van a pagar el 60% son los primeros fiscalizadores, ustedes son los dueños de la obra, entonces en el convenio dice que el ingeniero tiene que responder ante el barrio o ante la comunidad, y de hecho que el municipio fiscaliza también, entonces, de acuerdo, todo muy bien. Ahora, qué significa el préstamo con el BEDE, vienen los técnicos del BEDE a explicarles como funciona el crédito, qué significa el interés, todo lo que haya que saber, es un crédito a 5 años y luego a cómo nos toca. Se presenta en el barrio nombre por nombre, por ejemplo, señor Nelson Gonzáles, dirección tal, tantos metros de frente, tanto por metro cuadrado y tanto a pagar y tanto mensualmente, durante tantos años. Bueno, entonces decimos, tratando de interiorizar un principio de solidaridad digamos, si usted puede pagar antes pues mejor, si usted puede pagar al contado que mejor, porque si usted paga, lo mismo podemos hacer con ese fondo al lado donde su vecino; entonces el que no puede pague en los cinco años que es el plazo, pero si es que puede págüelo ahora, en tres cuotas, en seis cuotas, pero esa es la idea. El Municipio a través de eso hace un fondo para seguir trabajando donde su vecino que también necesita así como usted estuvo esperando tantos años. Entonces tratando de ir generando eso, entonces eso es lo que estamos recuperando, entonces ahora la gente quiere endeudarse (...). Entonces ha sido positivo, me parece que es sano, es bueno, desde el punto de vista de ir construyendo esta sociedad intercultural [también]... por lo simbólico de ser indígena. Ah, es que está bien que el alcalde ahora este haciendo estas cosas. El objetivo, al final, no es de que digan es que el alcalde indígena, sino que esa es la manera de trabajar, si es que funciona, así está bien y que sea una forma de trabajo de la institución con la comunidad para el futuro. En lo personal, referido al movimiento yo les he dicho aquí al movimiento, ustedes, apropiasen de lo que estamos haciendo, así hace el gobierno Pachakutik, y no lo han hecho, y el problema es que la gente va a decir, el alcalde Mario Conejo es el que esta haciendo esas cosas, no el Pachakutik, si yo trabajo con las juntas parroquiales de una manera, que ha sido destacada, entonces van a decir el alcalde Mario Conejo está haciendo eso, pero no el movimiento Pachacutik, yo trabajo con los ingenieros, con los arquitectos en rondas para que todos tengan chance de trabajar, pero la gente va a decir eso hace el alcalde Mario Conejo y no el Pachacutik, entonces ustedes tienen que ir viendo que estamos haciendo bien, apoyar lo que estemos haciendo y apropiarse de lo que estamos haciendo, porque si queremos proyectarnos políticamente de que en el movimiento Pachacutik quien quiera que sea candidato, alcalde, concejal, trabaja de esta manera, pero entonces, la idea es en la medida de esta visión, que la comunidad se apropie de los mecanismos de trabajo. Pero básicamente yo diría, que la visión de contribuir digamos desde la perspectiva de la interculturalidad.

¿Además de las mencionadas, qué políticas interculturales se piensan implementar, y qué cambios se han dado en las relaciones cotidianas?

Desde la perspectiva del fortalecimiento, que es una visión de una política, fortalecer las identidades. Entonces desde la obra municipal, cómo podría yo demostrar. ¿Qué significa la Calle Sucre?. Es un mecanismo para fortalecer la identidad de los otavaleños y en particular de los indios, rescatando símbolos indígenas, para darle identidad y personalidad a la ciudad, y desde el punto de vista del turismo. Para el turismo si no nos presentamos con pueblos con identidad, también hay una debilidad, pero por ejemplo hay otro sector de la ciudad, acá hemos pensado eso porque es un sector donde se ha perdido la identidad de Otavalo en cuanto a su arquitectura, porque es la parte más turística, más comercial, y es

el sector donde hay más indígenas, pero más allá, no sucede lo mismo, en la calle Mejía, entonces ahí le vamos a dar otro toque, digamos, más orientado a la identidad blanco-mestiza, es el Rincón Otavaleño, entonces en ese Rincón Otavaleño, cómo lo decoramos, qué tipo de lámpara, hasta ahora no hemos decidido que tipo de lámparas, por esto justamente, qué tipo de lámparas ponemos ahí, que sea apropiado en la perspectiva de fortalecer la identidad del mestizo, que ellos se sientan diciendo eso soy yo, como el indio estará diciendo eso soy yo, pero lo importante es que Otavalo se siente, este es nuestro Otavalo. A través de la obra misma queremos que se fortalezca la identidad, esa es la política, y nosotros estamos en capacidad de demostrarles que esa es nuestra mira permanente y por eso que apuntamos de esta manera y se han hecho las obras de esta manera. Allá hay un sector que es mucho más tradicional, entonces todavía hay casitas medio al estilo español, entonces irle dando identidad a la ciudad y al mismo tiempo fortaleciendo la identidad del blanco-mestizo. Los programas culturales, las programaciones en las Fiestas del Yamor, en las fiestas del 31 de octubre, apuntan justamente a fortalecer la identidad indígena, la identidad del blanco-mestizo. Por ejemplo, la idea de ir construyendo espacios de diálogo intercultural, que los niños indígenas presentan sus manifestaciones culturales, frente a un público que es un niño blanco-mestizo, que está de espectador, de lo que están mostrando los niños, de sus tradiciones, de su cultura, y luego se hace lo contrario, como el niño mestizo, les muestra a los niños indios sus tradiciones y costumbres. Eso fortalece también las identidades, al mismo tiempo, porque ese niño indígena con los maestros de la escuelita se ven en la situación de investigar, cómo era mismo el coraza, entonces pregúnteles a los papás, pregúnteles a los abuelos, los profesores también se van como que insertando en el proceso, van aprendiendo de las leyendas, del cuento, de los mitos, y se van reproduciendo las costumbres. Ahora, por ejemplo, se está haciendo un concurso, eso como espacios de diálogo intercultural, mecanismos así muy concretos, que más que diez cursos o diez conferencias, es más efectivo este tipo de espacio, por ejemplo, hay un concurso de la poesía kichwa, entonces los estudiantes indígenas, mestizos van a traducir poemas, que se yo, del Ariruma al castellano y de don Gustavo Alfredo Jácome al kichwa, entonces yo mestizo me voy a poner a traducir el poema de Gustavo Alfredo Jácome, entonces voy a investigar como es esto, o del kichwa al castellano, y me voy acercando, me voy familiarizando con algo que estaba tal vez muy ausente, tal vez como mestizo, ni se me ocurrió leer un poema en kichwa, peor que dice, que sentido tiene, que significado tiene, peor traducirlo. Entonces en esa onda andamos, de ir construyendo mecanismos que los vamos descubriendo, los vamos construyendo, porque no hay modelos y no es que queramos ser modelos de nada, solamente tratamos de responder a nuestra realidad, de la manera más adecuada. Nosotros, por ejemplo aquí, en la perspectiva de la participación ciudadana, no nos ha dado resultado las asambleas, entonces si quiero organizar la calle Sucre, con las ventas –por ejemplo-, el primer intento en efecto fue llamar a los 800 vendedores de la Calle Sucre, relajo total, no faltan los que dicen que quieren sacarnos la cabeza, la plata, que quieren hacer negocio, y la gente: “cierto”. Tenemos una tendencia los ecuatorianos, ver gente y a discursar, a oponerse, entonces nuestra estrategia es trabajar microespacios. Entonces vamos a trabajar primero con los que venden en la primera cuadra, se reúnen y una belleza de reuniones, productivas, lindísimas. Con los dueños de las casas y de los negocios igual, solo por cuadras, buen resultado, no trabajamos con la Federación de Barrios al comienzo, trabajamos por sectores, en orden. Definimos con la gente el presupuesto participativo, es una asamblea, donde decimos para educación tanto y para qué proyecto, damos al barrio, ya tenemos un plan, nosotros para el plan ya hemos hecho dos asambleas, si yo alcanzo a hacer algo de ese plan en los cuatro años, que bien, para en cuatro años hacer otra asamblea y decir: señores en los cuatro años

habíamos definido esto y en los cuatro años, hemos hecho tal cosa, por lo tanto si hay un listado de obras, circunvalación tengo la satisfacción de decirles que en este plan ya hemos cumplido, que en Otavalo había un déficit de alcantarillado de un 30%, tenemos el gusto de dejarles a un Otavalo con un 10% de déficit. Luego, lo que hacemos es reuniones por barrios y les metemos en el juego: usted tiene ahorita ciento cincuenta mil, quiere canchas, quiere alcantarillado, quiere adoquinado, quiere estadio, quiere sede social, haber como nos gastamos esta plata, tome en cuenta que no sólo es su barrio, sino el sector. Entonces tratamos de llevarles a identificar una obra grande que beneficie al sector, no a un barrio. Por la tendencia y por el populismo, y el clientelismo que hemos vivido, es que cada barrio quiere estadio, cada barrio quiere sede social. Entonces ese es un tema que ayuda a la perspectiva de la interculturalidad, porque los vecinos que son indios y mestizos, están teniendo la oportunidad de decidir que hacemos, entonces no es el alcalde, no es el dirigente del barrio, el que está decidiendo, es la gente. Se siente que ahí había habido indios y mestizos, que por primera vez estamos pensando como nos gastamos esta plata que el municipio quiere invertir en el sector, entonces esos son espacios de construcción, son espacios de decisión, en los que a mi también me toman en cuenta porque yo también soy de este barrio, yo también tengo la oportunidad de pensar y de aportar con decisión. Cuando antes ni siquiera nos paraban bola. Son espacios importantes de diálogo intercultural, en esa perspectiva tenemos un proceso de participación, desde la perspectiva de construir interculturalidad.

¿ Qué cambios se han dado a nivel de la administración municipal, qué percepciones tiene la ciudadanía al ver a funcionarios indígenas en la administración del gobierno local ?

El tema que le veo más importante acá, es que, entiendo que no son muchos los municipios de Pachakutik, que tienen la experiencia que hemos tenido acá, porque han venido a visitarnos delegaciones de compañeros de organizaciones, y se admiran encontrarse –por ejemplo- con una Directora indígena mujer. En este municipio nunca hubo una directora mujer, mestiza o indígena, nunca hubo y aquí tenemos tres o cuatro, ese es un hecho importante y además indígenas en dos o tres casos. Esto internamente también genera procesos, cambios de actitud; son espacios donde hemos logrado darle un giro importantísimo, porque comenzando desde el alcalde aquí, son rumores que uno escucha, tienen mucho de cierto, porque lo hemos sentido. Todavía hay gente que decía “cómo vamos a estar nosotros mandados por un indio”; para mi, es una reacción normal racista. Ahora hay un cambio importantísimo, un cambio para bien, lo del saludo es una cosa insignificante, pero como un indicador para ir midiendo el cambio de actitud de la gente es importante; había gente que te saludaba porque eres Alcalde no más; otros que se hacían los locos y se agarraban a mirar para las nubes o se iban por otro lado por no saludar, otros incluso no te saludan así te cruces, pero la actitud del Alcalde a ellos si les importa. Respetar a la gente, trabajar, ir tomando las decisiones, y además la gente comienzan por ahí: “si es buena gente el Alcalde”. A veces, a ciertos compañeros del equipo le achacan las cosas, el Alberto es el malo. El Alcalde es buena gente. En el caso de la directora, mujer, directora de higiene que está afrontando uno de los problemas más graves, pero que entre el municipio teníamos hace dos años y más, en cuanto a higiene, con lo que tenemos ahora, no hay comparación, en infraestructura, en la logística, en la política, lo que estamos haciendo frente al tema, no hay nada que ver. Comenzando porque heredamos dos recolectores viejísimos, uno en la mecánica, el otro trabajando, uno entrando en la mecánica entrando, otro saliendo, la cobertura era casi en el centro de la ciudad, esto era lo que administraba el director de higiene anterior. Nuestra directora, en estos momentos

tiene 6 carros recolectores, uno nuevecito, dos como nuevos y tres camiones nuevos, se ha ampliado la cobertura, tenemos recién un Sanitario, estamos trabajando ya en la clasificación, pero no en Otavalo sino en sectores, mercado, uno o dos barrios, para ir generando, digamos, el ejemplo y luego vamos motivando a los demás. Se está haciendo un tratamiento adecuado y aparte de todo lo que sale de los hospitales y de los consultorios médicos, hay campaña educativa, entonces hay un trabajo, muy distinto al anterior, pero frente a eso la gente que venía trabajando acá no responde. Primero, porque "cómo una india, nos va a venir a enseñar a nosotros que estamos trabajando treinta años acá, en esto". Los que trabajan con la maquinaria pesada, acostumbrados, llega el recolector a votar en un hueco y de vez en cuando ir con una cargadora y echar tierra ahí, entonces cuando hacemos el relleno sanitario, la Directora les dice: esta es la manera de regar la basura, y esta es la manera de poner la tierra, la desinfección. Entonces, cambiar las actitudes ha costado, pero a la larga, la gente ahora dice, chévere. Primero, ahora ellos mismos se sienten bien, porque están trabajando en un ambiente que ya no necesitan escoba, bueno y además ya acostumbrados, pero antes era un mosquitero, un sitio nauseabundo, terrible. Ahora vamos al relleno nuestro y bien, ahora la gente dice, si sabe, como tiene carácter, si sabe mandar, le tienen hasta miedo a veces, pero es el reconocimiento y por ahí es por donde creo debemos avanzar, no es porque que somos indios, ni porque somos capaces de paralizar el país, ahora nos respetan, sino tenemos que demostrar capacidad, eso se ha ganado internamente en este proceso. Una gente acostumbrada, primero, a tener jefes no jefas, segundo, que cree que ya lo saben todo, pero resulta que hay tecnologías y hay una directora que conoce del tema y les ha enseñado y que ahora pueden trabajar en un ambiente mucho mejor que el que trabajaban antes, esos cambios han sido importantes.

Mira, yo creo que hemos avanzado, pero a ratos uno siente de que superar estos complejos, no es tan fácil, por eso es que a veces muy fácilmente podemos retroceder y pueden aflorar esos sentimientos racistas y retroceder el tiempo, por ejemplo aquí los levantamientos indígenas, son un factor donde se afloran estos sentimientos racistas. Entonces, volvemos a ser los indios de mierda, estos indios que nos tienen aquí jodidos, pero también al mismo tiempo impotentes, entonces, es más todavía se acentúa, porque antes era cuestión de mandar a la policía y matar unos cuantos indios y afuera. Entonces afloran los sentimientos racistas. A ratos yo creo que, desde el movimiento indígena más que contribuir a este proceso constructivo, a veces podemos caer en ciertas posiciones y actitudes que hacen más conflictiva la relación y retroceder en muchos casos, a veces me da la idea de que el movimiento indígena no es que tenga una propuesta, no es que tenga liderazgo, lo que es, es una fuerza impresionante en los momentos cuando se han dado los levantamientos, y ahí me parece a mí, que incluso se evidencia el complejo de inferioridad, es decir, durante los levantamientos, para mí son casi un ritual en que los indios en la medida de la masa, de sentirnos una fuerza incontenible, capaz de botar dos presidentes, capaz de paralizar el país, entonces, nos sentimos realmente como masa con mucho poder, con mucha fuerza, orgullosos, intocables, pero luego en términos individuales todavía seguimos como ese indio menor de edad, agachado, porque, en términos individuales, por ahí pasa un dirigente de los que estaba en la tarima y estaba en la carretera agresivo e infundiendo miedo, pero aquí lo ves y es una mansa paloma, y aquí que está un alcalde indio, llega sudándole las manos, es el tema de los espacios, acá esto tiene su peso psicológico, pero acá hay compañeros indígenas que llegan así, cierto, siendo el alcalde indígena; entonces ese es el dirigente, pero cuando estamos en la carretera es otra cosa. Para mí ha sido, la experiencia del levantamiento, porque estando aquí hemos tenido que pasar ya un levantamiento, que ha sido conflictivo, el papel mío ha sido como autoridad, neutral, yo no puedo estar con los indios porque soy de izquierda y soy

antinorteamericano, lo que sea, o sea, aquí yo soy alcalde, y el alcalde está haciendo ejercicio de la autoridad, y por lo tanto tenemos que ser aquí imparciales, como principio y aquí el objetivo es salvaguardar los servicios y la integridad de las personas, por lo tanto hay que tratar de manejar la situación. En el levantamiento, estuve aquí tratando de establecer un diálogo entre rural y lo urbano, para que no degenera en una guerra civil; había el peligro, porque había ya la amenaza de que querían cortar a Otavalo el agua y la luz; son situaciones en que aflora todo esto. En esa perspectiva yo creo que, en cuanto a los roles, lo que yo creo que si vamos ganado es más legitimidad, más reconocimiento, por lo tanto cuando, por ejemplo, ya no es sorpresa si mañana aparece un indígena de gerente del banco X, o sea, algo nuevo, comienza a ser parte de ese proceso algo asumido, porque comienza a haber confianza, que todos podemos, o sea, resulta que ahora hay un ministro indígena, entonces si podemos, porque no es que lo esté haciendo mal, a pesar de que los mismos indios han querido, digamos, satanizar de que ahora haya un indio en el ministerio, se siente, se ve que hay un reconocimiento, viene a Otavalo y se le recibe como a ministro, no le están viendo, "ve ese indio de ministro", no le están viendo como algo folclórico y despectivo, no, lo ven y lo tratan y lo sienten como ministro. Entonces en ese sentido, yo creo que la sociedad va asumiendo, aceptando estos nuevos roles, pero en la medida de que quienes han estado en este tipo de nuevos espacios, han demostrado hacer un buen papel. Yo no se internamente como este doña Judith Chiza, por ejemplo, desenvolviéndose, pero hacia fuera se siente y la prensa y la televisión se ha dicho, de que ha logrado manejar un Tribunal [Electoral Provincial] sin conflictos, sin peleas, no ha trascendido, si es que están peleando adentro, no se ha sabido, no ha habido problemas. Uno dice, la compañera ahí solita, a la final cómo estará, entre semejantes zorros de la política, pero la gente comienza a reconocerse en eso, indios y mestizos. Los mestizos, diciendo está bien, chévere. Los indios diciendo también hemos podido nosotros, como que están descubriendo que si podemos, superando ese complejo de inferioridad, porque psicológicamente como el esquema está tan marcado de que solo servimos para tejer y sembrar la tierra. Es un proceso bien importante en esta, si se quiere, redefinición de roles en la sociedad; a ratos también digo, desde la perspectiva de desarrollo económico, estamos tan marcados por el proceso histórico y tan limitados por nuestros propios complejos, cierto que somos pobres porque 500 años de vivir pisados, cierto, pero creo que ya no es época de seguir lamentándonos de eso, porque la sociedad actual si está ofreciendo muchas oportunidades, pero nosotros no las aprovechamos porque estamos presos de nuestras propias limitaciones. Entonces, y como somos pobres, yo digo, en gran medida, porque como todos nos hemos especializados como productores o históricamente nos especializaron como productores en la agricultura, como pastores y máximo como tejedores en el caso de los otavaleños. Imagínate lo que es veinte mil indios trabajando artesanías, vendiendo en el mismo mercado, compitiendo en el mismo espacio, o cincuenta mil indios produciendo papa al mismo tiempo, cosechando al mismo tiempo, vendiendo en el mismo mercado, entonces nadie gana, aquí en Otavalo es un caso particular, porque hemos logrado producir y comercializar, los agricultores por lo general son productores. Entonces, cómo podemos salir de la pobreza si a mi lado hay 100 vendedores de lo mismo y venden barato y yo no puedo vender más caro que ellos, por lo tanto, todos no ganamos, entonces pobres todos. Sin embargo, somos parte de ese mercado de consumo de bienes y servicios, en algunos servicios en un 90%, en un 70%, poblacionalmente en algunas provincias, en algunos cantones el 50%, el 60% de ese mercado, ejemplo, vas a la parada de camionetas y vas a encontrarte que el 90% de los que utilizan camioneta son los indios, pero no hay camioneteros indios, o vas a la parada de los taxis y vas encontrar que los taxistas no son indios, pero el 90% de los que utilizan el taxi son indígenas, los indios exportan, el ciento por ciento de los clientes de esas empresas que hacen trámites de exportación son indios,

pero no hay empresas que hagan trámites que sean de indígenas, empresas exportadoras, ahora hay dos, una creamos nosotros mismos, la Pachakutik. Ahora, no es que este mal que los mestizos estén haciendo eso, el problema es que nosotros no nos atrevemos, no incursionamos en esas actividades, y siendo más idealistas, de lo que se trataría es que siempre sean espacios de indios y mestizos, viéndolos trabajar, por ejemplo en una cooperativa de taxis, camionetas, pero la sociedad está tan determinada que casi no hay indios en estas actividades. Alguna vez que comentaba una charla que teníamos con los empresarios en Quito, me invitaron a un seminario, y les decía es que la sociedad, el Estado, en la empresa privada es mestiza, o sea, no refleja la sociedad diversa que tenemos. Hagan el ejercicio en sus propias empresas, cuántos indios, cuántos negros trabajan en sus empresas. Una vez me invita a almorzar el gerente de ITABSA, de los tabacos, después de que habíamos conversado el dice que fue a la empresa a que me dieran la nómina de cuántos indios y negros hay allí, y no hay uno, dice en realidad. Ahora claro dice, nosotros no escogemos porque sea indio o no, o sea, nosotros escogemos de acuerdo al perfil y que responda al trabajo que necesitamos, pero lo que pasa, es que actuamos como de una manera natural, como que ciertos espacios están restringidos. Pero si usted hace un esfuerzo va a encontrar, porque tampoco usted puede pensar de que no hay indios capaces de hacer el trabajo que este haciendo un mestizo, o si hay un indio que ha estudiado administración no sea capaz de administrar y hacer el trabajo que está haciendo un blanco-mestizo...

¿Cómo se ha tratado de superar los conflictos que se habían presentado en la elección de la Reina del Yamor ?

En el tema de la reina, lo que se ha hecho es algo muy simple. Cuando nosotros llegamos al municipio, entramos en agosto y en septiembre fueron las primeras fiestas del Yamor que nos tocó asumir. Reunimos a todos los representantes de las organizaciones más representativas en una reunión de trabajo, en la que se planteaba este tema. Se decía, en las fiestas del Yamor ha existido este conflicto permanente. Básicamente, los problemas que hemos tenido, es un problema de falta de diálogo, porque talvez en su momento, se asumía de que no era necesario consultarles, ni preguntarles, ni nada, entonces, para mi punto de vista, ustedes deciden que se haga la elección de la Sara Ñusta, está bien, pero también es la primera vez que ustedes como representantes indígenas están decidiendo organizar la elección y hacerlo bien y si ustedes deciden no hacerlo, igual, también para mi, pero ustedes son los que van a decidir. El Comité [de Fiestas] no está para imponer, lastimosamente eso era lo que se había vivido antes. Ducidieron que no, y se acabó el problema. Es decir, permitir que se exprese voluntariamente, si pasando un año o dos, creen que es necesario, decidámoslo, pero yo creo que a partir de este momento, lo importante es que sea el alcalde indígena o no, en Otavalo las decisiones deberían tomarse, considerando la necesidad, contemplando los puntos de vista de los actores involucrados en este proceso.

¿ Qué significó el festejo de los cincuenta años de la fiesta del Yamor ?.

Es un tema donde el conflicto, digamos, se expresa, entonces por ejemplo, el temor que había en ciertos sectores blanco mestizo, era hora de que le demos un viraje, a la fiesta ahora desde el punto de vista de los indígenas. Más bien de lo que se ha tratado, por ejemplo, en el redefinición de las fiestas del cincuentenario, en la reunión de los exdirectores [de las fiestas], invitando a todas las organizaciones, pero lastimosamente hay una falta en estos temas de participación indígena, en ciertos espacios. Se invitó para

formar el Comité a todas las organizaciones indígenas, pero no asisten. El tema es que se invita, y si no participan, bueno ya por nosotros no falta, pero tampoco estamos queriendo hacer algo que afecte la integridad cultural del sector indígena, sin embargo, por ejemplo, el tema del 96 creo que dejó un poquito traumatizados a ciertos sectores que tenían el temor de que ahora van a participar también indígenas en la elección de la reina del Yamor, y algunos sectores dicen porque no festejamos los cincuenta años como comenzó la fiesta y después pase lo que pase. Es un tema que todavía no lo hemos trabajado así a profundidad, hay temas más sensibles digamos, porque yo siento que para el blanco-mestizo la reina del Yamor sigue siendo como que las únicas que pueden ser reinas del Yamor tienen que ser blanco-mestizas. Es una situación que a veces tenemos que recurrir mucho a esto del proceso, pero esto no se resuelve de la noche a la mañana.

¿Además de estos conflictos, que podemos decir sobre las contradicciones sobre la ocupación del espacio ?

Bueno, sobre eso yo creo que se va superando, no ha habido problemas, más bien, yo creo que no es ni para reivindicar nada ni para decir que estemos haciendo bien las cosas, pero el haber asumido un actitud así imparcial y el actuar con sentido común, ha permitido de que muchos temas se vayan resolviendo en la medida de la legitimidad que tiene el alcalde; por ejemplo un tema, tránsito vehicular, que era un tema que no es fácil de enfrentarlo, o sea, enfrentarse a intereses, no solo económicos sino hasta políticos, no hace fácil las soluciones, pero hemos enfrentado y a medida que han visto que ha habido una decisión pero que en términos generales se aplica para todos, no es que no haya habido reacciones, más bien desde el mismo sector indígena hemos tenido reacciones hasta con intenciones desestabilizadoras.

¿ Cómo explicar esas reacciones ?

Yo creo que aquí se habla mucho, o se asume en la sociedad ecuatoriana de que los indios tenemos que estar unidos y tal vez las organizaciones nuestras han dado esa imagen, la CONAIE, es el Consejo de los Pueblos Indios del Ecuador, su máxima representación y como que los indios, estamos, entonces un poco sujetos a esas directrices, y no hay tal, o sea, yo creo que indios y mestizos tenemos que asumir nuestra ciudadanía, y si bien los indios podemos estar mejor organizados, eso es otra cosa, los indios no podemos pensar de que estamos unidos y algún rato habrán algunos sectores políticos indios con distintas tendencias, políticas, ideológicas, intereses. En Otavalo eso se ve, o sea, hay realidades, un fenómeno de los últimos años, la presencia del indio urbano, del indio rural o campesino, entonces, hay mismo ya una diferencia, la experiencia, los problemas, las circunstancias que vive un indígena en el sector rural, con las que vive en el sector urbano marcan diferencias culturales, actitudes comportamientos, visiones. Entonces ahí hay un conflicto; en los levantamientos eso se ve, el indio del sector rural es agresivo con el indio urbano, quiere obligarle a que el indio urbano también este en la carretera. ¿Por qué asumen que los indios tenemos que estar unidos?. Hay edificios que los ventanales han sido rotos...

El problema en cuanto el tema económico, hay un proceso de diferenciación económica muy importante, es decir, para el compañero indígena, el que está en los levantamientos, que es campesino, agricultor, artesano incluso, no le es problema estar quince días paralizado o un mes, además que lo hacen en época cuando hay choclos, que se pasan quince días, un mes, comiendo choclos en la carretera y no hay problema, pero para el indio que está acá, que exporta por ejemplo, ya son visiones diferentes, intereses distintos;

los indios urbanos si se identifican con la lucha indígena, pero hasta un punto, yo creo que todos en últimas estamos dispuestos a soportar tal vez una semana de paralización, pero ya cuando pasa quince días, tres semanas, un mes, la cosa se pone difícil y hay muchos indios que de hecho hasta han quedado en la ruina porque, por decir algo, en mala hora, coincide con que yo tenía un cliente que me hizo un pedido de 10.000 (diez mil) chompas de lana, entonces yo para cumplir con este pedido me endeudo, trabajo para cumplir, pero resulta que hacen un paro y en un mes no puedo enviar ese pedido y el cliente necesitaba esa mercadería porque tenía ferias, tenía clientes que necesitaban ese material. Pasa el levantamiento y me dice ya no necesito y me hago cargo de lo que pagué de anticipo y el resto allá verá, entonces, me jodo. Entonces son realidades y por lo tanto, este grupo que un poco ha generado oposición, tal vez la oposición que yo he tenido es de este sector, de ahí ni en el Consejo, pero en la sociedad no hay, digamos, sectores mestizos que por que hoy hay un alcalde indio hayan dicho “vamos a joderle a este indio”, habrá habido, pero no se ha expresado en hechos, pero si desde el sector indígena, no de [todos] los indios, sino de un sector político que está identificado que ha tratado de generar inestabilidad, tratando de deslegitimarnos ante las comunidades en base a mentiras, como en la campaña –por poner un ejemplo–, en una radio que ellos controlan estaban despotricando, digamos, contra la administración, hablando de que los candidatos de Pachacutik, el alcalde y el ministro, andaban desesperados y que por eso están reinaugurando obras, cuando nosotros como municipio nunca hemos inaugurado una obra, si hemos inaugurado una obra es cuando en base en los convenios, qué se yo, PRODEPINE dice: vamos a inaugurar las escuelitas que trabajamos con el municipio en San Rafael, o la fundación REPSOL ha dicho terminamos ya la escuela, inaugurémosla porque queremos entregarle a la comunidad y al municipio la escuela que hemos aportado, o porque con el ministro [de Bienestar Social] hemos hecho estas obras con el aporte del Ministerio y del Municipio. Yo no he inaugurado muchas obras, como la circunvalación, otros hubieran inaugurado la circunvalación así este como este, no hemos inaugurado la Atahualpa, la avenida Alvarracín, el adoquinado frente al estadio, lo del barrio El Cardón, el alcantarillado, electrificaciones; cuando se inauguro la Sucre lo hicieron los vecinos, ellos organizaron todo, decoraron su calle, prepararon cosas y cosas bien bonitas. Entonces se ha tratado en ese sector, en base a mentiras, deslegitimarnos, entonces lo único que yo he dicho frente a cualquier tipo de oposición, es que la única manera de combatir cualquier cosa es trabajando, demostrando con hechos y con resultados, tanto desde el punto de vista de lo material, de infraestructura, como desde el punto de vista de procesos que estamos tratando de generar desde la perspectiva de la participación, desde la perspectiva de que vayamos asumiendo compromisos con la gente, en ese sentido, creo que el mejor antidoto es trabajar, y eso ha sido importante, porque las elecciones por ejemplo, aquí nuestra campaña fue una campaña de a real [pobre]. Nuestra administración no ha estado promoviendo, lo que hacemos, que puede ser un error, pero no hemos querido generar todos los días que estemos en los medios diciendo las “maravillas” que estamos haciendo. Sin embargo, la credibilidad yo siento que hay un proceso sostenible, sólido. Vivimos un año inicial con una caída en picada en cuanto a nuestra popularidad, en cuanto a la imagen del alcalde, de la administración, criticados permanentemente, pero luego, comenzamos ya a ejecutar cosas y comienza a recuperarse esa confianza y esa credibilidad, entonces si tenemos un reconocimiento de la comunidad es porque, el reconocimiento se ha ido construyendo, porque la gente ha visto las cosas. Cuando algún candidato dice, no es que no han hecho nada, alguien llama por teléfono y dice, hay que estar ciegos para no darse cuenta lo que en esta administración se ha hecho. Yo creo que estas prácticas políticas negativas, digamos, se van autodestruyendo, alguien me quiere hacer una denuncia acá, la gente conoce al que está haciendo la denuncia, no tiene credibilidad y saben que lo hacen por cuestiones

politiqueras, a mi me han dicho tienes que responder porque el que calla otorga. Hemos dicho no, nosotros tenemos que ir demostrando en el trabajo; en la campaña, una compañera socialista, me acusó de que estoy utilizando los carros y la maquinaria para hacer campaña, cuando hasta en las fiestas no permití que los candidatos desfilen en el pregón, cuando en la misma fiesta, al mismo Prefecto que es Pachakutik, les hicimos sentar a un ladito, no con el Vicepresidente y el ministro, porque yo quería evitar justamente que se politicen las fiestas; es necesario cuidar que la gestión, la administración no tenga ese matiz politiquero. A los de Pachakutik, les he dicho, la mejor manera de yo contribuir al fortalecimiento del movimiento es haciendo bien las cosas; en ese sentido yo creo que hemos avanzado positivamente.

¿Cómo ha sido el proceso de reconstitución del pueblo indígena de Otavalo. Cuáles fueron los aspectos que fueron determinando que haya mayor autoestima?

En Otavalo hay una particularidad, como pueblo, digamos, de los indios, esa tradición de comerciantes, de artesanos textiles. Ahora yo creo que hay unas ciertas cualidades que todos las tenemos, pero que tal vez los Otavaleños las han podido desarrollar un poco más, como ese coraje que tiene el indio Otavalo, esa confianza, tal vez esa visión de salir adelante, de creer que puede, que es capaz. Cómo pueden explicar, por ejemplo, de que algunos en los años 40 o 50 del siglo pasado, en una época donde las relaciones y el racismo era tan terribles, digamos, que máximo se atrevían a salir el día sábado de la comunidad a la feria y esas familias indias, se hayan atrevido, algunas, a salir más allá de su Otavalo, hasta irse a Quito, Guayaquil, a Cuenca, luego ir a países de Sudamérica y luego instalarse en Colombia, Venezuela, formando colonias enteras con el paso de los años, gente que no hablaba bien el español, que cuando estaban decidiéndose a viajar a Bogotá, lo que sabían es que había una ciudad que se llamaba Bogotá, pero dónde estará, pero que hay que llegar hasta tal punto, hasta que al tercer intento llegan a Bogotá. Entonces, era gente decidida, gente dispuesta a salir adelante, gente que se enfrenta al peligro, digamos, porque así creo en ese momento se deben haber sentido. Se habrán preguntado “¿qué me pasará?”. Entonces, hay un desarrollo económico, el auge de los ochenta, una situación económica que les ha permitido generar procesos como tomarse la ciudad para generar procesos de transformación de esta sociedad, invertir incluso las relaciones de trabajo y tener acceso a bienes que hasta hace poco estaban como que socialmente establecidos como prohibidos. Yo me acuerdo, cuando mis papas me compraron una bicicleta “Chooper”, me daba vergüenza, recelo de salir a la calle, porque pensaba que como era un longo chiquito montado en una “Chooper”, estaba yo haciendo el ridículo, algo que estaba prohibido. Vivíamos en una etapa en donde como que estábamos haciendo cosas prohibidas. Eso es parte del proceso de ir superando nosotros mismos nuestros propios complejos. En ese sentido, estas características son importantes y más que todo está situación de que el indio otavaleño ha podido controlar procesos económicos siendo productores y comerciantes. Mi padre, por ejemplo, era productor y comerciante, entonces aparte de su producción, en su taller compraba y vendía. Luego aparecen otros ya más comerciantes y se van especializando; ahora creo que hay por lo menos dos o tres etapas. Mis padres por ejemplo, creyeron que con las artesanías sobrevivían, lograban cubrir sus necesidades básicas, yo puedo decir que soy de una familia que nunca sufrió necesidades, una familia que sobrevivía, que las artesanías les permitía sobrevivir, pero mi papá seguramente decía, con esto no vamos a salir nunca, hay que hacer la casa, pensar tener un carro era un sueño, y si lograron tener su lotecito, su mediagua en Ipiales, era más aún un sacrificio inmenso, es gente y es una generación que han sentido como se hace un sucre, como se hace un peso; entonces dijeron, nuestros guambras tienen que estudiar. La

única manera de que nuestros hijos salgan adelante es haciéndolos estudiar, entonces es una generación para quienes el valor de la educación era fundamental; cuando mis padres a su vez vivieron una época, en donde para la mamá de él, de mi padre, o sea mi abuela, el que estudien sus hijos era una pérdida de tiempo; mi abuela iba con agrados, con frutas, con gallinas, con cuy, a decirle al profesor, a rogarle que no le reciba a su hijo, porque necesitaba que trabaje, por eso es que mi papá al final no logró terminar la escuela, creo que estuvo hasta tercer grado, es decir, para mi papá era importante que sus hijos estudien. Luego vino una generación con el auge de los ochenta, que los guambras comienzan a viajar y al regreso ya tienen sus dólares. Al segundo y tercer viaje comienzan a construir edificios, ya están manejando carros de último modelo, entonces "para qué van a estudiar" decían, como nos veían a nosotros los que habíamos estudiado, que no teníamos carro, no teníamos edificio, no teníamos plata, para qué vamos a estudiar, ahí está el ejemplo. Quienes viajaban habían salido del segundo curso del tercer curso y ya, la educación se hace un aspecto más bien secundario. Pero ahora estos mismos jóvenes de mi generación y los que venían luego, están encontrando que la educación es fundamental, y en buena hora tal vez nuestra generación está sirviendo como de modelo en este proceso desde el punto de vista del desarrollo político, social y cultural en Otavalo, los que estudiaron están representando, se sienten representados. Le escucho, por ejemplo a Luzmila, comentarme, porque acá por ejemplo, vienen muchos niños a visitarnos, porque quieren conocerle al alcalde y les escucha a los indígenas y a los niños de que como que nos comienzan a ver como modelos. Vamos, de alguna manera, teniendo la responsabilidad de ser cierto referente, cierto ejemplo, entonces hemos vivido un proceso de tal manera que me parece que, me estoy refiriendo más a un sector indígena artesano, comerciante, tal vez más urbano, a comunidades vinculadas a este mercado, porque hay otros sectores indígenas que me parece que estamos en un proceso de enajenación, que más bien por la misma forma de trabajar de las organizaciones indígenas, que en términos políticos han cobrado mucha fuerza, mucho peso, y que por lo mismo han sido objeto de apoyo, se les ha facilitado financiamiento para tal o cual proyecto, entonces se ha desarrollado una elite, digamos, desde la comunidad hasta el nivel nacional, que se ha hecho especialista en proyectos y especialistas en hacer contactos, manejan información, y la manera de sostenerse como elite dirigencial es precisamente tener el control de estos contactos y manejar información. Se ha ido como que interiorizando una idea negativa de que las soluciones están en los proyectos; las soluciones están fuera de la comunidad, la solución está en hacer el proyecto y enviarle a la Comunidad Económica Europea, al Banco Mundial, al BID, y se adscriben a un movimiento, a una organización que tiene la fuerza para decirle al gobierno –chantajearle incluso al Estado- y decir bueno si no nos da esto, hay levantamiento, si no hace lo que nosotros le decimos le hacemos un paro; en ese sentido, me parece que hay procesos y procesos de gente que está esperando todo fácil, gratis y gente que también está dispuesta a luchar, a sacrificarse, a jugarse el todo por el todo; una de las cualidades del Otavaleño, es que el Otavaleño, al que estamos haciendo referencia, es que nunca se da por vencido, o sea es necio, terco, para decirle al mismo tiempo persistente. Yo, por ejemplo, he conocido muchos, cuando con mis padres vivíamos en Ipiales y la cantidad de indios que viajaban a Colombia, entonces, algún negocio tenían con mi padre, venían del viaje contentos porque les fue bien y a los ocho días estaban de vuelta contentos, regresaban por más mercadería. Entonces el anotaba en el otro viaje le pagaban; cuando algún rato volvían pero hecho pedazos, les robaron, les asaltaron, les estafaron, hechos pedazos, ya no le pagaban a mi papá, se iban, como que les agarraba una racha de mala suerte y volvían peor que antes, pero volvían, y algún rato volvían contentos, entonces, son indios que siempre están ahí, dispuestos a la lucha. Entonces me parece creo que eso hace falta, lastimosamente en muchos sectores indígenas de aquí mismo de nuestro Cantón se ha

interiorizado un tipo de visiones, creen que, o te pongo un ejemplo. Unas personas españolas formaron una pequeña ONG, de casualidad conocieron algún otavaleño u otavaleña allá en España, entró a trabajar con ellos. Algún día la española vino a pasearse y a visitar la comunidad de donde es originaria la empleada de ella. Se encuentran con un mundo que ellas nunca se imaginaron, pobreza, casas con niños desnutridos, entonces se les ocurre organizar una pequeña ONG de amigos allá. Primero, un grupo de amigos que contribuyan para ver si se les pone un dispensario médico, una guardería, y se les da de comer a todos los niños de la escuela y así, y forman una ONG que se llama "Guaguacuna", les dan todo, pero la respuesta de la gente nada, solo cuando vienen que necesitan esto, que les hace falta aquello, que necesitan hacer esto, y a pedir plata. Les preguntan y ustedes que han hecho?. Nada. Entonces ya se van frustrando, la gente al comienzo chévere, ayudarle a la gente, pero luego se van dando cuenta que estos lo único que quieren es que les den todo. Luego les dije, conversando con ellos, creo que ustedes tienen una buena intención, pero a veces por hacer bien podemos hacer mal; hace poco estuvo la hija de esta señora que es la presidenta y les lleva de paseo a los niños y habían acordado que las mamás debían esperarles a los niños a las cinco de la tarde para que luego les lleven y nada, ni una sola mamá; ah como está la joven, ella ya ha de venir a dejarles en la casa, a ese nivel de comodidad; entonces yo les decía, que deberían establecer un plazo, decirles: señores nosotros vamos a estar aquí apoyándoles tanto tiempo; en ese tiempo la comunidad tiene que hacerse cargo para que sostengan, por lo tanto, vamos a establecer un cronograma, en el que los aportes de nuestra organización van a continuar, pero ahora van a comenzar con un aporte mínimo, cincuenta centavos por niño al mes y no quieren; hasta los profesores de la escuela que comían y desayunaban ahí, entonces ustedes también van a poner 2 dólares al mes y entonces ya no; a ese nivel ya no es posible ayudar, o sea, yo creo que la infraestructura es una responsabilidad del Estado, pero ya en últimas cuando ha habido gente que ha venido a hablar conmigo para decirles que cómo podemos ayudar a los artesanos, a los pequeños productores, les digo la única manera para mi no es dándole plata a la asociación tal, porque eso no sirve y de eso hay pruebas suficientes, más bien si hay un millón de dólares para apoyar en esos proyectos, es mejor que se forme una empresa de comercialización, en la agricultura se puede hacer lo mismo, entonces voy y les digo a los compañeros que están trabajando esas camisas, son cincuenta o cien, tengan, cursos, les vamos a dar un curso para hacer este tipo de camisa, a todos les vamos a dar el mismo patrón, los moldes, incluso para que puedan hacer esos secretos en la costura. Si ustedes me entregan las camisas de acuerdo a como yo les ha enseñado, les digo aquí está la muestra, sus camisas que están vendiendo en dos dólares en el mercado, les compramos a tres cincuenta, y necesitamos veinte mil camisas mensuales, entre los cien pueden hacer a dos mil mensuales y les estamos comprando todo. Entonces, si a mi alguien me dice eso y tengo una sola máquina, compro otra máquina, contrato más gente, a trabajar toda la familia, a producir para cumplir con alguien que me está comprando todo; pero si hay alguien que está diciendo, no pero es que no tengo máquina, lo he visto, dicen pero es que no tengo máquina, si me ayudarán, si me dieran una. Entonces ahí se queda pobre. Yo no creo que se pueda así ayudar a la gente con esa actitud ante la vida. Hay compañeros dirigentes, compramos como municipio una máquina para hacer adoquines, yo pensé al inicio vamos a producir como municipio adoquines, y lo podemos hacer, no, pero nos hemos descuidado y ahí está una máquina nueva que cuesta como seis mil dólares, entonces le digo a un grupo de compañeros, porque cuando entramos acá habían dicho que querían entrar a trabajar, que les diéramos un chance, y les dije, ustedes se organizan en una microempresa, organicen bien su familia o con el grupo de amigos, con los que más se identifique usted, que estén dispuestos a endeudarse. Usted que es de Azama, ahí tienen arena, tienen piedra, produzcan adoquines, les entregamos la

máquina que tenemos del Municipio y van pagando con adoquines, y todo lo que produzcan les compramos. Pasa el tiempo y dice, compañero no tendrá el Municipio un terrenito para ver si ahí hacemos; pasa el tiempo y dice, lo que pasa es que los compañeros no quisieron y luego dice es que no tengo para alguna cosa; entonces le digo: vea compañero, le estoy ofreciendo el negocio, si a mi me estuvieran ofreciendo eso, yo me endeudo, habiendo la seguridad de que me van a comprar lo que produzca, con la máquina que le entregaríamos, no haría mucho, pero necesitamos tres, cuatro máquinas. Para mí, no merece ser ayudada la persona que no se dispone al trabajo, al sacrificio, a la lucha; yo creo que hay gente que se merece ser pobre en últimas, no sé si soy medio, muy de derecha, digamos, pero yo sé que hay mucha pobreza y que esa pobreza limita las capacidades, pero estoy hablando de gente que les veo con cierta chispa, con capacidad, lo que pasa es que están acostumbrados a lo fácil. Si armamos, como les digo una empresa, a ver compañeros, si producen quinua orgánica, les vamos a dar recurso, les vamos a dar asistencia técnica, les vamos a dar crédito, produzcan y les compramos todo. Ese tipo de propuestas creo que hay que hacerles, pero si es que ya no quieren trabajar, ya no, el vago no creo que se merezca que se le resuelvan los problemas. Es una vaina así y eso que estamos hablando de Otavalo, cuando me voy otras provincias, siento que la situación es mucho más dramática. Hace poco fui a Bolívar, a Guaranda y veo que ahí la situación es bien, o sea, lo que yo sentía acá hace unos veinticinco años, treinta años, lo siento allá, en el ambiente, en las actitudes, la gente, o sea, siento que socialmente acá hemos avanzado unos treinta años más, estamos adelantados unos treinta años.

UNIDADES Y CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DEL DISCURSO

Unidad de análisis	Categorías de análisis	Subcategorías de análisis
<p>A. Discurso de Mario Conejo, Alcalde del gobierno local de Otavalo.</p> <p>- Las relaciones interdiscursivas en la interacción enunciativo-interpretativo</p>	<p>Categoría 1 Posición asumida por el enunciador en el enunciado</p> <p>- Permite examinar cómo el locutor enuncia su posición. y cómo establece en el destinatario su grado de presencia, a través de ubicar las huellas lingüísticas presentes en el enunciado.</p>	<p>- DEICTICOS: Frasas o palabras que muestren la situación de enunciación del hablante: . pronombres personales . pronombres demostrativos . adverbios . verbos</p> <p>- SUBJETIVEMAS: Frasas y palabras que manifiestan la valoración que el locutor hace del mundo: . sustantivos peyorativos y elogiosos . adjetivos evaluativos y afectivos . adverbios modalizadores . verbos</p> <p>- MODALIDADES: Valoraciones que destina a su propio discurso a). Lógicas: interrogativa, declarativa, imperativa o exclamativa b). Apreciativas: emisión de juicios apreciativos</p>
	<p>Categoría 2 Relaciones que establece el sujeto de la enunciación con otros discursos.</p> <p>- Esta categoría permite examinar la interacción de voces dentro de una secuencia discursiva..</p>	<p>- La ruptura de la igualdad estilística: fragmentos de discurso que remiten a variedades de estilo o género.</p> <p>- La transtextualidad(todo aquello que relaciona a un texto con otro): a). La intertextualidad (relación de copresencia entre 2 o más textos) a1). La cita a2). El plagio a3). La alusión b). La hipertextualidad (relación de un texto con otro anterior)</p>
	<p>Categoría 3 La construcción de la destinación múltiple en el acto de enunciación</p> <p>- Esta categoría permite descubrir como en el campo discursivo de lo político, el enunciador refuerza sus creencias, persuade a un sector determinado, a la vez que construye un adversario</p>	<p>a). El contradestinatario (el antagónico)</p> <p>b). El prodestinatario (el otro positivo: el aliado)</p> <p>c). El paradesinatario (los indecisos: los convocados)</p>

Unidad de análisis	Categorías de análisis	Subcategorías de análisis
<p>A. Discurso de Mario Conejo, Alcalde del gobierno local de Otavalo.</p> <p>- Las relaciones interdiscursivas en la interacción enunciativo-interpretativo</p>	<p>Categoría 4 Formas de construcción de las entidades en el plano del enunciado</p> <p>- Permiten analizar cómo en el plano del enunciado las entidades discursivas intervienen en la construcción del enunciador y del destinatario.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Colectivos de identificación asociados al prodestinatario (el nosotros) - Colectivos de identificación asociadas al paradesinatario: ciudadanos (en posición de receptores) - Los metacolectivos: el país, la patria, el pueblo (no admiten fragmentación) - Formas nominales: metafóricas y explicativas
	<p>Categoría 5 Formas de construcción de los componentes discursivos en el plano del enunciado</p> <p>- Permiten examinar las modalidades del saber, del deber y del poder hacer, a través de los cuáles el locutor construye toda una red de relaciones con todos los actores de la enunciación.</p>	<ul style="list-style-type: none"> a). Componentes descriptivos (modalidad del saber) b). Componentes didácticos (modalidad del saber) c). Componentes prescriptivos (orden del deber) d). Componentes programáticos (el poder hacer)

OBSERVACIONES

Observaciones: Sector Avalúos y Catastros

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.1	Un campesino indígena del sector de González Suárez se acerca a la secretaria indígena de la oficina de Avalúos y Catastros. Le pregunta información acerca de un trámite. Ella le brinda información y le entrega un documento. El campesino indígena le agradece y le extiende su mano, en la cual muy cautamente ha colocado un billete. La secretaria indígena le dice: "Guarde no más para que pague en Tesorería". ¿Cuánto me tocará pagar?, pregunta él. Unos mil dólares, contesta ella y se ríe (23.10.2002)	El campesino-indígena intenta gratificar a la oficinista indígena. Tal vez adopta esta actitud porque hasta hace algunos años esta práctica era "común" al realizar cualquier trámite en las oficinas del Estado.
Obs.2	Un indígena de unos treinta y cinco años aproximadamente entra saludando y pregunta a la secretaria indígena qué requisitos necesita para realizar un préstamo hipotecario. Ella le dice que debe traer la escritura de la propiedad y que tiene que estar al día en el pago del impuesto predial. Además le informa que con estos papeles tiene que certificarle el jefe de la oficina de Avalúos y Catastros para que pueda acceder al mencionado préstamo (24.10.2002).	Las relaciones entre indígenas -en este caso- en las oficinas del Municipio expresan una mayor fluidez en la comunicación.
Obs.3	Un indígena mayor se acerca a la oficina de Avalúos y Catastros, saluda a un funcionario municipal blanco-mestizo y le comenta el trámite que quiere hacer. El funcionario le dice que corresponde al sector rural en la otra ventanilla. "Mandan de Ibarra para acá" explica el indígena, a la vez que proporciona a la secretaria indígena los datos del terreno. Adjunta también otra escritura "esta es tronco" -el afirma-. "De Ibarra mandan a registrar en oficina de Otavalo". La secretaria indígena pide papeles de defunción de los familiares, el responde: "ahí mismo ha de estar". La secretaria comprueba la documentación necesaria y le envía a comprar 5 timbres de 20 centavos. Una vez que ha comprado los timbres, la secretaria indígena le explica que la documentación va a quedar en el escritorio del funcionario blanco-mestizo de la ventanilla de al lado para que venga retirar. -¿Cuándo vengo?. - "Venga mañana", le contesta la secretaria. El indígena no escucha y le dice: "¿La otra semana?". La indígena vuelve a decirle que es "mañaana". Mientras el indígena se despide, el funcionario municipal le dice sonriéndose "Vaya, vaya" (6.11.2002).	Es frecuente tratar a las personas mayores indígenas de forma paternal. Se asume por un lado un cierto afecto y comprensión, hacia ellos, pero a la vez se les urge que se vayan. Este supuesto acuerdo se realiza a condición de que se marchen y se mantengan alejados de aquel espacio que se considera propio.

Observaciones: Avalúos y Catastros

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.4	Un indígena de 50 años se acerca a la oficina de Avalúos y Catastros, saluda al secretario blanco-mestizo que se encuentra en el computador. Solo después de un momento largo de espera, el secretario se da la vuelta y se dispone a atender al indígena. Este le indica unas escrituras. El secretario le dice "no le puedo atender, corresponde al sector rural. "al frente". Además, le pide que venga mañana por cuanto la secretaria esta con permiso (5.11.2002).	El hacer esperar al indígena expresa una relación de poder del funcionario municipal, la que se puede extender también hacia sectores pobres de otros grupos culturales.
Obs.5	En la ventanilla del catastro urbano, unas cinco personas esperan que el funcionario blanco-mestizo les atienda, mientras este conversa con una persona en su oficina. No atiende rápido ese señor dice una persona blanco-mestiza- dirigiéndose al mencionado funcionario. El Jefe de Avalúos y Catastros esta pasando, le llama la atención y le pide que atienda a las personas (blanco-mestizas) que están esperando. Al frente la fila en el catastro rural donde estan indígenas es más grande (7.11.2002)	El aumento de la presencia blanco-mestiza en la oficina hace que el funcionario jefe pida que exista un trato más diligente en la ventanilla del catastro urbano. Algunos blanco-mestizos protestan al no ser atendidos prontamente. El funcionario jefe ignora a los indígenas que hacen fila en la ventanilla de catastro rural, al no pedir se les atienda a ellos también con prontitud.
Obs.6	Una pareja de jóvenes indígenas sale de la oficina de Avalúos y Catastros, y se despiden de la secretaria indígena "pay tía". (7.11.2002). A ver tiito, dice la secretaria indígena a un indígena mayor, ellos hablan en kichwa. El le dice que quiere hacer una hipoteca y que necesita tener legalizado los documentos. De un día para el otro no se puede, ella le explica, que este trámite estaría para la otra semana y que no se compromete a entregarle antes. Bueno, -dice el mayor- pero he de venir el día lunes a ver como está el trámite. (7.11.2002).	Es común en las relaciones entre indígenas utilizar apelativos como "tía", "tío" que indican una cercanía y pertenencia cultural. El diálogo de la interacción evidencia que no por ser indígena tiene preferencias, sino que tiene que cumplir ciertos tiempos establecidos por la institucionalidad municipal
Obs.7	Mientras la secretaria indígena de la oficina de Avalúos y Catastros habla en kichwa con una persona de su mismo grupo cultural, un mestizo funcionario del Municipio pasa y le dice en inglés "¿What for you?". Después el vuelve a pasar y a manera de broma le dice "upashai, me pone nervioso con esa música" (se refiere a lo que está hablando en kichwa). Luego el se sienta en la ventanilla que se ubica al frente y le dice en kichwa "Caiman shamui muspa" (Venga tonta para acá), mientras la indígena responde "Na, munani" (No, no quiero) (7.11.2002).	El uso del kichwa por parte del mestizo no es para establecer una comunicación de respeto, sino para burlarse de su utilización, y para atribuirle a quien lo usa una condición de inferioridad o ignorancia. En contraposición a la tradición, el uso del inglés en esta interacción buscaría expresar una relación de superioridad y "progreso".

Observaciones: Avaluos y Catastros

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.8	Una mujer blanco-mestiza acompañada de su hijo e hija jóvenes provenientes del campo- se acercan donde la oficinista indígena a averiguar sobre un trámite. Ella mira los documentos y manifiesta que se necesita una certificación de la Dirección Nacional de Avalúos y Catastros, DINAC, debido a que la escritura corresponde al año 1996 y no han registrado y pagado los impuestos los años anteriores. La secretaria le explica que para agilizar el trámite podrían hacerlo también en una Notaria de Otavalo. La secretaria explica que tiene que comprar un certificado y que en ocho días podría ya pagar los impuestos, y que después se registra (7.11.2002).	La existencia de secretarias indígenas en esta oficina permite un mayor acercamiento cultural a los problemas que tienen los indígenas rurales y urbanos en la legalización de sus propiedades, como en el pago de los impuestos.
Obs.9	Unas dos personas blanco-mestizas saludan con el funcionario municipal y le dicen: "Hermanito, como le va. Va a ir al templo". El se sonríe, mientras queda viendo a los demás (7.11.2002)	Un aspecto de identificación para los blanco-mestizos -como también para los indígenas- es la pertenencia religiosa.
Obs.10	Un indígena de unos 60 años saluda en voz baja al secretario blanco-mestizo. El oficinista le dice "ahora mismo va a pagar las Alcabalas". Si le contesta el indígena, mientras procede a contar los billetes. Ahora con esto cancele y se va a hacer sus escrituras. Muchas gracias dice el indígena, y le da la mano (5.11.2002).	La entonación de la voz de los indígenas mayores o provenientes del sector rural es por lo general baja. Eso debe ser posiblemente porque se siente inseguro de actuar en las oficinas públicas, las que tradicionalmente eran espacios del poder blanco-mestizo.
Obs.11	Una indígena del sector rural se pone en la puerta de la oficina de Avalúos y Catastros. El ingeniero que trabaja en esta oficina pasa empujándole. La señora se hace un lado, mientras el pasa (7.11.2002).	El profesional blanco-mestizo no pide permiso alguno para poder pasar. Este comportamiento puede revelar el no respeto que algunos blanco-mestizos tienen hacia los indígenas, así como el no cuestionamiento de estas prácticas discriminatorias cotidianas consideradas paradójicamente como "normales".
Obs.12	El secretario blanco-mestizo de la oficina de Avalúos y Catastros hace pasar a un indígena mayor a su oficina. El indígena le entrega la escritura de un terreno y otros documentos; a la vez que insiste en que el ya ha pagado los impuestos hasta este año. El indígena pregunta porque estarían saliendo dos cartas del mismo año. El funcionario municipal le dice: "Noo señoor". Verifica en el computador. Revisa los recibos y le repite gritándole de cerca que los recibos que tiene son del registro catastral y del año anterior y que debe pagar de este año (29.10.2002).	El malentendido existente hace que el funcionario municipal termine por adoptar una actitud de irrespeto frente al indígena. "Alzar la voz", es una práctica que anteriormente la ejercía el hacendado para demostrar e imponer su autoridad hacia los indígenas, a quienes se les atribuía una condición de inferioridad. En las oficinas públicas, el "alzar la voz" evidencia que en ellas se manifiestan también relaciones de poder.

Observaciones: Avaluos y Catastros

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.13	Un indígena de aproximadamente 50 años proveniente del sector de González Suárez, saluda y espera que le atienda la secretaria indígena. Luego de unos minutos le pregunta que desea. El indígena manifiesta que viene por unas escrituras. La secretaria pregunta si trajo el croquis y que ella ya tiene el ticket para el avalúo catastral del terreno. El dice que no ha traído. La secretaria indígena alzando la voz le dice: "Tiene que traer el croquis para que pueda atenderle", a la vez insiste, que sin croquis no hay como avanzar en el trámite (24.10.2002).	La entonación alta de la voz de la secretaria indígena hace ver que también los funcionarios indígenas pueden irrespetar a los miembros de su mismo grupo cultural, y que prácticas autoritarias existentes en las oficinas públicas pueden ser asimiladas por ellos.
Obs.14	Dos indígenas explican que quieren legalizar la escritura, pero tienen la dificultad de que su padre no tiene la cédula de identidad. La secretaria indígena les escucha y conversa en kichwa. Después de las conversaciones de la secretaria con el ingeniero blanco-mestizo de la oficina ella les propone que pueden poner el terreno a nombre del padre de ellos, y que luego él puede otorgar el poder a uno de sus hijos para que le represente. Ellos hablan en kichwa (6.11.2002).	La secretaria indígena en esta oficina cumple un papel de intermediación entre los indígenas y los demás funcionarios blanco-mestizos. Esto le permite un acercamiento en su mismo idioma a la problemática de los indígenas y contribuye a la búsqueda de soluciones.
Obs.15	Un funcionario municipal blanco-mestizo pasa pidiendo permiso a todos los indígenas mayores que se encuentran esperando ser atendidos en la oficina de Avalúos y Catastros. Nuevamente pasa, se abre camino pidiendo permiso y dando las gracias (6.11.2002).	Algunos blanco-mestizos, aunque no la mayoría, tienen una práctica de respeto a los indígenas.
Obs.16	Una persona mayor blanco-mestiza de unos setenta años entra al Municipio. Le ve a un indígena -el es licenciado en leyes- y le dice: "Ven, ven, vos, a vos te voy a preguntar, donde es la oficina del Tesorero". El indígena se colorea y le explica como llegar a esta oficina (6.11.2002).	El blanco-mestizo mayor tutea al indígena sin conocerle y procede a preguntarle por la oficina del Tesorero. Además, esta persona no pide de manera respetuosa al indígena que le informe. En las palabras del blanco-mestizo esta implícita una idea de superioridad / inferioridad, la que hace que pueda discriminar a las demás personas culturalmente diferentes.
Obs.17	Una mujer indígena del sector rural se acerca a la secretaria indígena y le dice: "Compañera, le dejé una escritura que me dé haciendo un trámite el otro día...". La secretaria le pregunta cual es el número del trámite y procede a atenderla (6.11.2002).	El trato de "compañera", a la secretaria indígena indica una relación de horizontalidad y hace alusión a un compromiso social y político entre las partes.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.18	Una mujer indígena de unos setenta años se acerca a la ventanilla del impuesto predial saluda y se queda por un momento pensando. La recaudadora blanco-mestiza le dice: "Vaya nomás, aquí no hay caridad". la indígena dice: "No [quiero caridad], yo vengo a preguntar sobre el impuesto" (23.10.2002).	La recaudadora expresa una cierta idea preconcebida, al creer que todas la mujeres indígenas mayores buscan pedir caridad.
Obs.19	Un indígena mayor se acerca a la ventanilla del impuesto predial y le dice que le ayude a encontrar un terreno que anda perdido. El recaudador blanco-mestizo le responde "Si usted no sabe donde está, peor yo". El se ríe, y luego procede a atenderlo (4.11.2002).	El recaudador en un primer momento busca ridiculizar al indígena, para luego proceder a atenderlo. Las bromas acerca del "otro" son una forma a través de la cual se expresa también la asimetría social, y en la cuál estan presentes prejuicios sobre los grupos culturales diferentes.
Obs.20	Un indígena comerciante junto a su esposa se acerca a cancelar en la Tesorería por la actualización de la matrícula de su puesto de venta que tiene en la Plaza de los Ponchos. Otras personas se ubican detrás de él en la fila. El recaudador empieza a atender a las demás personas. El indígena reclama y manifiesta que él ha llegado primero y que se debe respetar el turno. El recaudador le explica que el trámite del comerciante es más demoroso y que los demás solo van a comprar timbres (29.10.2002).	El comerciante indígena reclama sus derechos al recaudador municipal. Esta actitud activa que busca una mayor igualdad en las relaciones sociales, se puede explicar debido a que un sector de indígenas en los últimos años han accedido a la educación, han logrado viajar a otros países producto de sus actividades comerciales o artísticas, como al fortalecimiento de la identidad de los pueblos indígenas, lo que está generando un cambio de actitud en la democratización de la sociedad.
Obs.21	Dos indígenas adultos se acercan a cancelar el impuesto predial urbano. Es tal cantidad le dice el recaudador, más lo del adoquinado. ¿Pero si no está adoquinado?, responden los usuarios. El funcionario le explica que deben pagar esta tasa todos los ciudadanos. Esta más rapido ahora dice el usuario. "Es que está computarizado y ahora es más rápido". "Para el otro año, es que vengan en enero, ahí rebaja, ahora está ya con intereses", dice el recaudador (4.11.2002).	Los sectores indígenas urbanos cuestionan que su calle no está adoquinada y buscan conocer el por qué del cobro de esta tasa. Adoptan una actitud crítica al pagar sus impuestos. Asimismo, reconocen una modernización en el servicio.
Obs.22	Una señora indígena de aproximadamente unos cincuenta años entra apresurada y pregunta, al señor blanco-mestizo de la ventanilla, donde puede comprar unos timbres. El señor le contesta que tendría que ubicarse en la fila para poder atenderle y que tiene que esperar su turno. La señora se altera y enojada le dice que ya viene dos veces y no es atendida y que por unos simples timbres no pueden darle el trámite al pago que ella tiene pendiente desde hace algunos meses. La señora manifiesta que esto no es justo y se sale enojada (24.10.2002).	La indígena protesta al no poder realizar por varias ocasiones los trámites, a la vez que se observa una falta de experiencia en realizar estas gestiones en las oficinas públicas.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.23	<p>Una señora indígena de unos 65 años del sector rural entra a la Tesorería con la mirada hacia distintos lados. Se acerca a la ventanilla numero dos y pregunta partes en kichwa y en español donde se paga el impuesto. El señor de la ventanilla le dice que no entiende y le pide que repita otra vez. Trata de hablar español y le entienden un poco y le contestan que tiene que hacer fila en la otra ventanilla. Con la cabeza baja espera su turno. A la hora de pagar saca de su camisa una funda y le entrega un billete a la recaudadora. Ella le dice que no alcanza y que falta. Luego le entrega otro billete. Cuando esta por retirarse sin recibir el cambio, la recaudadora le dice en kichwa que espere en un tono burlón. La señora indígena coge el cambio, baja la cabeza y se marcha (24.10.2002).</p>	<p>El recaudador blanco-mestizo que le informa a la señora indígena adopta una actitud de no entender y le pide que hable español. Esto podría explicarse debido al predominio de una lengua dominante sobre otras. Además, las oficinas públicas no cuentan con funcionarios bilingües, que permitan una mayor interrelación cultural. Por otra parte, la recaudadora utiliza el kichwa para tender un puente de relación con el otro. La forma irónica con que se dirige podría expresar una burla hacia la indígena o un desprecio a su idioma considerado de "poco" prestigio social.</p>
Obs.24	<p>Dos hombres y una mujer blanco-mestiza se acercan a legalizar un terreno que forma parte de un proceso de repartición de herencias. El funcionario municipal le explica los trámites, y que una vez que realice estas gestiones, el terreno ya estará registrado. Para el próximo año, saldrá en el banco de datos catastrados, y que aunque no pague ese año se va acumulando, no importa se acumula no más, dice. Ellos se rien. También, le informa que se debe dejar un espacio para el camino comunal, el que se debe partir en partes proporcionales (7.11.2002).</p>	<p>Las relaciones entre blanco-mestizos también son fluidas, su pertenencia al mismo grupo cultural hace que exista un mayor acercamiento e identificación.</p>
Obs.25	<p>"A nombre de quién está el terreno" dice el recaudador de la ventanilla del predio urbano. El indígena mayor le procede a dar su nombre. "Escritura, no tendrás". "No, se ha perdido" -contesta-. Revisa en la computadora y le dice: "No hay hijo, si no está aquí es porque no está catastrado. Tiene que traer la escritura para catastrar". Le explica también que tiene que sacar una copia de la escritura en la Notaria (4.11.2002).</p>	<p>El recaudador blanco-mestizo tutea al indígena mayor. Le dice "hijo", a pesar de que el recaudador es más joven que el indígena. Estas prácticas a más de que infantilizan al indígena, menoscaban su masculinidad.</p>

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.26	El día martes en la tarde aproximadamente unos ciento cincuenta indígenas de la comunidad de Pucará de Velásquez han asistido a una audiencia que el Consejo Municipal les ha concedido para este día, con el propósito de pedir les concedan en calidad de comodato el local de un Club deportivo para el uso de la comunidad. Muchas personas preguntan a que se debe la presencia de tantos indígenas. Una secretaria dice: "como ganaron las elecciones, el movimiento Pachakutik ha venido a reestructurar los puestos del Municipio" de Otavalo (29.10.2002).	El comentario de la secretaria difunde la idea prejuiciada de que todos los indígenas son del movimiento Pachakutik. También expresa un reconocimiento al respaldo que ha tenido este movimiento político, pero también un cierto temor a la presencia indígena, cuya fuerza podría manifestarse únicamente para cambiar los puestos de los empleados y trabajadores del Municipio. En el fondo de este planteamiento subyace un argumento racista.
Obs.27	En la biblioteca dos estudiantes indígenas con su trenza corta conversan mientras esperan que la bibliotecaria les de sacando copias. Ellos miran a unas tres indígenas que se encuentran sentadas en una mesa de la biblioteca. Uno de ellos dice: "esas longas que feas". Ambos se persignan y sonríen (24.10.2002).	Existe también al interior de los indígenas jóvenes una discriminación hacia la mujer. Muchos de ellos asumen los patrones de belleza de la sociedad de consumo los que pueden conducir a negar las particularidades culturales.
Obs.28	Una indígena junto a su hija se acercan a la bibliotecaria a pedir un libro de "Hombres Notables de Otavalo". La bibliotecaria le entrega un libro acerca del tema y le pide que escoja de cuáles autores quiere consultar. En las primeras páginas del libro hay una galería de blanco-mestizos "notables". Ella escoge dos de ellos, pide que le den sacando las copias, cancela y se va dando las gracias (24.10.2002).	La historia local de la ciudad excluye a los indígenas en la construcción de la historia. Los "hombres notables" aparecen ligados a las familias blanco-mestizas que tradicionalmente ocuparon una posición económica, social o cultural sobresaliente en la historia de Otavalo. Al no existir una historia intercultural, los sectores subordinados tienden a reproducir la historia dominante
Obs.29	Un niño indígena de unos ocho años, acompañado de su madre, se acerca a la bibliotecaria blanco-mestiza a pedir un libro sobre Simón Bolívar. La madre le explica que su hijo "quiere la foto de Simón Bolívar con su caballito, para dibujarle". La bibliotecaria le entrega el libro que solicita y a continuación le pide el carnet estudiantil. El niño le entrega la cédula de su madre. "Y no tendrás carnet" dice la bibliotecaria. Si, contesta el niño y apresuradamente saca su carnet y le entrega (24.10.2002).	Algunos niños indígenas acuden acompañados de sus familiares a realizar consultas en la biblioteca, lo que podría ayudarles a relacionarse mejor con las personas adultas del grupo blanco-mestizo. Las bibliotecarias mestizas tutean en la interacción a los niños indígenas.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.30	Un obrero indígena quiere pasar por una puerta intermedia que comunica a la Biblioteca con el segundo piso donde se encuentra la Dirección de Higiene Municipal. "No puede pasar" -dice una de las secretarias de la Biblioteca- "Pero si está ahisito no más" insiste el indígena. "No, está con seguro" replica la secretaria blanco-mestiza. "Dé la vuelta, por aquí no hay paso". Anterior a este hecho una persona blanco-mestiza había pasado tranquilamente por esta puerta (30.10.2002).	La secretaria de la Biblioteca Municipal ejerce un poder, al determinar la persona que puede ingresar o pasar por esta puerta. El obrero indígena pobre se encuentra impedido en la práctica de hacer uso de este paso público.
Obs.31	"Apura hija que vas a consultar" le dice la bibliotecaria a una niña indígena. "Sobre las regiones del Ecuador", contesta la niña. La funcionaria municipal busca el libro sobre el tema en la mesa y le entrega. Luego de un momento se acerca una niña blanco-mestiza a pedir un libro, la bibliotecaria expresa "A ver, habla hija, que quieres" (27.10.2002).	La bibliotecaria asume un trato maternal hacia los niños indígenas y blanco-mestizos más pequeños, al nombrarlos de hijo/a, y de mijo/a. El "tuteo" puede expresar también una relación vertical en el trato del adulto hacia los niños. Este trato cambia cuando se dirigen a los jóvenes, por lo que tiende a ser mas reciproco.
Obs.32	Un abogado solicita el periódico "La Verdad" de los últimos días y procede a buscar un extracto judicial junto con un cliente indígena que le acompaña. Después de revisar algunos números de este diario, el le dice "Ya ves, vos eres el que estás mal". "Es que lo que yo digo tiene que hacerse y no lo que dice el otro". Pide que le den sacando unas copias. ¿Cuánto le debo hija? dice el abogado. Seis centavos responde la bilbliotecaria. El abogado repite: "seis centavos" y mira al indígena para que pague. Vamos le dice y el le sigue (30.10.2002).	La utilización del "vos" del abogado hacia el indígena, expresa aparentemente una relación de confianza, pero este trato no es reciproco. El tuteo al indígena establece un privilegio del sector blanco-mestizo sobre el indígena.
Obs.33	Una estudiante blanco-mestiza de colegio pide por favor un libro donde se encuentren los conceptos de matriarcado, poliandria y patriarcado. La bibliotecaria le comenta que no dispone de un libro donde haya estos temas y le ofrece un diccionario. La estudiante dice que no quiere el diccionario y se despide. La entonación de la estudiante de la voz en la interacción no es tan alta ni tan baja. (23.10.2002).	La relación que establece la bibliotecaria y la estudiante de colegio es fluida. La estudiante se dirige de "usted" a la bibliotecaria. Existe un mayor acercamiento y relajación entre las dos personas blanco-mestizas. La entonacion media de la voz en la interacción entre la estudiante y la bibliotecaria puede revelar un trato simétrico y reciproco entre las partes.
Obs.34	Una indígena junto a su hija se acercan a la bibliotecaria. La joven indígena solicita un libro de literatura. La bibliotecaria registra sus datos y le entrega el libro. Luego se sienta en la mesa junto a su madre. La joven saca copias del libro, pide su carnet y se marcha. En el tiempo que dura esta interaccion ella habla muy despacio (6.11.2002)	La estudiante indígena utiliza una entonación baja de la voz para dirigirse a la bibliotecaria. Eso debe ser debido a que este es un espacio público al que no está acostumbrada y probablemente porque se siente insegura.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.35	<p>En la mañana, las vendedoras blanco-mestizas de choclo junto a sus familiares, empiezan a ubicar unas mesas de madera en la calle Juan Montalvo y Gabriel García Moreno en el mercado "24 de Mayo". Las vendedoras y vendedores también blanco-mestizos de los puestos de comida de la calle Juan Montalvo se oponen y empiezan cada grupo a empujar las mesas en sentido contrario, mientras discuten entre ellos. Después de un momento, llegan los policías municipales y les manifiestan a las vendedoras de choclos que si no tienen permiso tienen que irse a vender a otro lado. "Nosotras hemos vendido aquí por muchos años", dicen estas últimas, a la vez que añaden que "no es pecado buscar el pan del día". La otra parte, en cambio, manifiesta que hay una ordenanza municipal que prohíbe que se ubiquen en la calle pública y que estarían contraviniendo la ley. Por lo que les exigen a los policías municipales que intervengan. Las vendedoras de choclo además manifiestan que dos concejales de la Comisión de Mercados del Municipio habrían firmado supuestamente una orden para su ubicación en este sector, pero no indican documento alguno que compruebe esta afirmación. Posteriormente, llega el Señor Comisario indígena de la ciudad y les manifiesta que ellas no tienen permiso y que todavía el Municipio no resuelve donde ubicarles a las personas que venden choclos. "Haga cumplir la ley Señor Comisario", dice una de las mujeres vendedoras de comida. El Comisario pide tranquilidad y manifiesta a las vendedoras de choclos que les podría ofrecer un permiso temporal para la venta por los días del feriado de noviembre. Luego procede a buscar un sitio alrededor del mercado "24 de mayo". Conversa con unos vendedores indígenas para que les cedan un espacio y procede a reubicarles temporalmente a las vendedoras mestizas de choclos en la parte sur del mercado (1.11.2002).</p>	<p>Las vendedoras de comida buscan legitimarse al amparo de las ordenanzas municipales, mientras que las de los choclos recurren a que han vendido por mucho años este producto en el lugar y en un supuesto documento de apoyo de dos Concejales, que nunca indicaron. Los comerciantes buscan en épocas apropiadas sitios en el contorno del mercado para conseguir una mayor venta de sus productos. Se puede interpretar también que algunos comerciantes recurren a un cierto clientelismo político para conseguir un puesto en el mercado, lo que muchas veces entra en contradicción con las políticas de regulación municipal. Por otra parte, se observa una inversión en las relaciones tradicionales de autoridad. El Comisario indígena trata de solucionar los problemas al buscar un consenso entre las partes blanco-mestizas.</p>
Obs.36	<p>"De pesando patroncito". Así se expresa una indígena mayor a un policía municipal mientras arrastra un quintal de papas cerca de la balanza en el interior del mercado "24 de mayo". "¡Ayyy!, ya no hay como. A qué no vienen breve, ya me voy". El policía mira el reloj y se va (Son las 12 horas y cuarenta y cinco minutos). "Pero completico está", dice la vendedora de papas (1.11.2002).</p>	<p>La compradora indígena recurre a un trato de "patroncito" para referirse al Policía Municipal, de esta manera reproduce la manera de relacionarse en la hacienda, para que le conceda un favor. Posiblemente la condición social subordinada de la indígena anciana y pobre hace que el policía no le permita pesar sus papas. El policía se justifica en que ya no es hora de atención y que tiene que irse.</p>

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.37	A las diez y cuarto de la mañana, en la intersección de las calles García Moreno y Modesto Jaramillo, un señor blanco-mestizo viene cargado en su bicicleta-coche, unos cuantos quintales de papas queriendo ingresar al mercado "24 de mayo". Ya son más de las nueve, dice el policía municipal. El conductor de la bicicleta se queda callado y le queda mirando a la autoridad municipal, como pidiendo su aprobación. "Siga, siga", dice el policía blanco-mestizo, pero saldrá por aquí mismo, porque por el otro lado no hay paso (2.11.2002).	Existe una regulación para las bicicletas-coches y los carros, los que pueden ingresar al mercado solo a determinadas horas debido a la estrechez de la calle y la conglomeración de muchas personas en el mercado. En esta interacción entre blanco-mestizos se observa una cierta permisibilidad.
Obs.38	Un niño blanco-mestizo se acerca con su bicicleta-coche vacía al Mercado "24 de mayo". El policía también de este mismo grupo cultural le dice "a esta hora no puedes entrar". Son las 10H:45. Puedes entrar a la una de la tarde, manifiesta el policía municipal (2.11.2002).	El policía al no permitir el paso del niño con su bicicleta-coche trata de hacer cumplir una disposición municipal. A la vez se observa el uso del "vos" en la relación de los adultos blanco-mestizos a los niños de este mismo grupo cultural.
Obs.39	Dos vendedores ambulantes y una mujer joven aparecen de un momento a otro. Vienen halando un plástico negro sobre el que han colocado un conjunto de toallas. Las personas que acuden al mercado se amontonan y proceden muchas de ellas a comprarlas. Ellos se estacionan por un momento en la esquina del mercado. Se acercan dos policías municipales y uno de ellos le dice "terminará de vender rápido amigo". Los vendedores se marchan hacia otro lugar jalando el plástico.	Los vendedores ambulantes que manifestaron ser provenientes de Ambato, pero que se habían radicado en Otavalo, al no tener permiso de un puesto en el mercado de manera permanente muchas veces se establecen en un lugar hasta que venga la autoridad municipal, luego se marchan hacia otro lugar para así evitar les incauten los productos, o ser multados.
Obs.40	Dos guardias blanco-mestizos circulan de norte a sur por la calle Modesto Jaramillo, encuentran a una vendedora de sandwiches de dulce de higos. Uno de los guardias le dice que "acomode el puesto". "A usted señora ya se le multa y vuelta insiste". Le insiste que acomode el puesto y sigue caminando. Asimismo pide a los vendedores de la esquina que se ubiquen de manera que puedan transitar las personas (2.11.2002).	En los días de feria, los comerciantes ambulantes se ubican en algunos lugares estratégicos de la vía pública, de manera que puedan vender sus productos. Los policías ejercen su rol de autoridad para el establecimiento del orden.

Observaciones: Policía Municipal - Sector Plaza de Ponchos

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.41	<p>El día sábado dos policías municipales, un indígena y una blanco-mestiza se ubican en una de las esquinas de la Plaza de Ponchos (calle Salinas y Sucre). A la una y media de la tarde varios vendedores ambulantes, de comidas, helados, frutas, esperan que los policías se muevan para ocupar esta esquina. Estos últimos persisten en vigilar el lugar. Los vendedores ambulantes que tienen dispuesto por las autoridades circular solo transversalmente, pasan sin lograr ubicarse en esta esquina. Un vendedor de frutas, espera unos cinco metros antes de la esquina. El policía indígena le dice que pase. El vendedor responde que la esquina esta despejada, mientras moviendo los labios pronuncia un insulto hacia el policía. El vendedor de frutas se queda por un momento en el lugar y luego circula lentamente de Este a Oeste de la plaza.(9.11.2002)</p>	<p>Los vendedores ambulantes establecen una forma de juego por la ocupación de los espacios principales de la plaza, que les permita vender sus productos. El vendedor ambulante blanco-mestizo al insultar moviendo los labios al policía municipal indígena, expresa su desacuerdo con su presencia y con las regulaciones de ordenamiento municipal, como un irrespeto a la autoridad indígena.</p>
Obs.42	<p>El barrendero indígena ha llenado su tanque de basura que lo desplaza por la acera. Este se encuentra en la esquina con el policía municipal blanco-mestizo. El barrendero le cuenta que va en dirección al Colegio República a vaciar el tanque. El policía le dice "anda, anda, hijo, pero vendrás rápido" (9.11.2002).</p>	<p>El policía municipal blanco-mestizo utiliza el "vos" para dirigirse al barrendero indígena, a la vez que infantiliza al indígena al tratarlo de "hijo". Eso debe ser debido a que algunas prácticas discursivas reproducen anteriores relaciones sociales asimétricas y de dependencia subordinada.</p>
Obs.43	<p>Una persona blanco-mestiza de unos 50 años, compra un par de sandías y se dispone a chupar en una de las esquinas de la Plaza de Ponchos. Acaba una de ellas y arroja la cáscara a la mitad de la calle. El policía municipal blanco-mestizo se acerca y le manifiesta que debería utilizar los basureros que se encuentran dispuestos alrededor de la plaza para depositar la basura, mientras el policía indígena mira a unos cuantos pasos como su compañero soluciona esta contravención. El blanco-mestizo, le dice que espere un momento que va a recoger luego de terminar de chupar el otro pedazo de sandía. Luego, este señor coge la basura y se va caminando por la calle (9.11.2002).</p>	<p>Existe una poca cultura sanitaria que hace que no se tenga en cuenta en la práctica cotidiana el cumplimiento de normas de higiene básicas. El policía blanco-mestizo es el que llama la atención al blanco-mestizo y no el policía indígena. Esto podría interpretarse que existe todavía un cierto recelo o distancia de este último hacia el infractor blanco-mestizo.</p>

Observaciones: Policía Municipal - Sector Plaza de Ponchos

Obs.44

DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
<p>"Buenos días señora" dice el policía municipal blanco-mestizo a una turista que se encuentra en un carro en una parte lateral de la Plaza de Ponchos. "Aquí no es el parqueadero. Aquí solo pueden estar solo por un poco tiempo". " El parqueadero es a la vuelta", le insiste. La turista "blanca" -de apariencia extranjera- explica que su esposo fue a comprar y que cuando el vuelva va a ubicar su vehículo en el lugar del parqueadero señalado. El policía municipal indígena que acompaña al blanco-mestizo, observa únicamente como su compañero se dirige a la turista. (1.11.2002)</p>	<p>Existe un trato respetuoso y horizontal de los guardias municipales blanco-mestizos e indígenas a las personas extranjeras. El policía municipal indígena adopta una posición secundaria en la interacción.</p>

Observaciones: Sector Comisaria Municipal

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.45	Dos jóvenes blanco-mestizos de unos 25 años se dirigen al Comisario indígena. Ellos solicitan "un permisito señor para vender aguas aromáticas". Manifiestan ser de la ciudad de Cuenca. El comisario les explica el problema de la proliferación de vendedores ambulantes en la ciudad de Otavalo, y que hay una presión desde los Concejales y funcionarios del Municipio de que se controle las ventas, por lo que les pide que le entiendan y que podría otorgarles un permiso provisional para vender los días miércoles y sábados en el Mercado Copacabana. Ellos insisten, y al final se marchan (6.11.2002)	Debido a la mucha afluencia de comerciantes durante la feria del día sábado, el comisario indígena busca regular la venta de los vendedores ambulantes. Propone a ellos permisos provisionales en el mercado Copacabana, frente a lo cual ellos no aceptan, debido a que con excepción de los días miércoles y sábado, pocas personas concurren a este mercado. Comerciantes informales blanco-mestizos no aceptan las condiciones y regulaciones de la autoridad indígena posiblemente porque no están de acuerdo a sus intereses.
Obs.46	"Por solicitarle un permiso señor Comisario", así se dirige una señora blanco-mestiza que manifiesta preparar empanadas en la plaza Centenario (Plaza de Ponchos). Estoy vendiendo en este lugar las tardes dice- y salgo a las cuatro y media de la tarde. Vendo también el sábado por dos horas en el mercado de animales. El Comisario le comenta que las señoras vecinas donde ella vende se han acercado hasta la Comisaría a denunciar que la vendedora se esta poniendo en puestos ajenos y que ella tienen una tienda. Ante estos argumentos, la vendedora desmiente estas acusaciones. El Comisario indígena manifiesta que entiende la situación de pobreza, pero hay que observar también la regulación municipal. El le ofrece la posibilidad de que se ubique en el Pasaje Saona y le insiste que su puesto es de un metro y cincuenta, y que no vaya a poner una carpa inmensa como que si fuera un salón (6.11.2002).	Debido a las difíciles condiciones económicas de pobreza, algunas personas recurren a la venta de comidas de manera ambulante en la ciudad. El Comisario Municipal establece una regulación a los vendedores ambulantes. La vendedora blanco-mestiza asume con "normalidad" esta relación con la autoridad indígena.
Obs.47	Un indígena de unos sesenta años le dice a la secretaria de la Comisaría "disculpenme con ese permiso si me puedo parar donde quiera". No responde la secretaria y el guardia de la Comisaría Municipal. El indígena explica que los sábados en Monserrate, el se dedica a la venta de pollos en un carro. Los guardias me cobran dos veces: una por la venta y otra por lo que se estaciona el carro. El guardia le explica que se cobra también por el carro y según el tonelaje de este, y que no es la Comisaría quien pone los precios sino rentas. Si el producto estaba en el carro, tiene que pagar sólo por el carro señala el guardia municipal. "¿Cuántos boletos le dieron?", él pregunta. "Cuatro", responde el indígena, pero no sabe de que precio. El guardia le acompaña a la oficina de rentas (5.11.2002).	El indígena comerciante acude a la Comisaría a defender sus derechos. Esto se debe a que en Otavalo, los comerciantes indígenas tienen una mayor autoestima hacia sí mismos y como grupo han ido adquiriendo una experiencia en la relación con el gobierno local.

Observaciones: Sector AguaPotable / Impuesto Predial Urbano y Rural

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.48	Una mujer indígena adulta se acerca a pagar del agua potable. El recaudador blanco-mestizo le cobra de este servicio, y le dice: "Póngase a un lado, hasta que se imprima". Se refiere a su recibo o "carta" mensual del agua potable (4.11.2002).	La actitud directa y de falta de amabilidad del recaudador, emite una voz de orden, la cual busca sea cumplida por la mujer indígena. Esta actitud demuestra que en ciertas prácticas cotidianas se mantienen relaciones autoritarias.
Obs.49	Dos jóvenes blanco-mestizos de apariencia pobre se acercan a una ventanilla y dicen: "Vengo a pagar por primera vez el agua. Vaya a la ventanilla uno, le dice una de las recaudadoras blanco-mestizas. Después que los jóvenes se han ido, la recaudadora, comenta a su compañero de oficina: "también se habrá bañado por primera vez" (4.11.2002).	La oficinista expresa un prejuicio hacia aquellas personas que provienen de sectores urbanos marginales. La ausencia de servicios como del agua potable, hace que se tenga la percepción de que aquellos sectores no se bañan.
Obs.50	Una señora de unos 40 años aproximadamente se acerca a pagar del agua potable. La recaudadora le pide los nombres. La indígena responde que va a pagar de cuatro medidores, y la recaudadora le va pidiendo los nombres de uno en uno. La señora pregunta cuanto le sale de cada uno y procede a pagar. La recaudadora le da el cambio y le dice que gracias (23.10.2002).	El pago de varios medidores del agua potable por parte de una sola persona, puede ser debido a que algunas familias indígenas tienen varias propiedades en el centro urbano, y también a que algunas personas dan pagando del agua a sus familiares y parientes.
Obs.51	"Quiero averiguar cuánto sale de micarta" del agua potable, dice una joven afroecuatoriana de unos 25 años. La recaudadora le dice cuanto debe pagar. La mujer afroecuatoriana le pide si puede pagar no de todas las cartas, sino por partes. La recaudadora accede y procede a cobrarle tan sólo de una de ellas (29.10.2002)	Existen también en Otavalo una población afroecuatoriana aunque mínima. Sectores sociales muy pobres -como la mujer afroecuatoriana- a quienes se les dificulta pagar los servicios, por lo que hacen los gastos lo hacen con mucha cautela y previsión.
Obs.52	"Como está, señora Martita?". "Bien" responde la recaudadora, y proceden a conversar. Posteriormente le pregunta "el número del medidor" y le dice cuanto debe pagar. La usuaria responde que va a pagar solo de los dos meses para no estar morosa. Una vez que paga, le dice: "Cuando le visito señora Martita". "El sábado" responde. La recaudadora y la usuaria son blanco-mestizas (29.10.2002).	En la relación entre las personas blanco-mestizas se observa un acercamiento y una relajación. Ellas se conocen por lo que utilizan un lenguaje de confianza, así como oraciones completas entre las partes.

Observaciones: Sector Participación Ciudadana

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.53	<p>"Yo ya le dije, dice el Coordinador de Participación Ciudadana del Municipio a su secretaria indígena. Las certificaciones tienen que autorizar el licenciado NN". Pero el Manuelito, -el conserje indígena que ayuda en la oficina y que ha trabajado por cerca de diez años en la misma- insiste la secretaria me dice que tiene que autorizar usted. "Bueno, contesta el funcionario blanco-mestizo: ¿A quién le va a hacer caso, a mí o al Manuelito". "Ya voy a hacer", dice la secretaria indígena (7.11.2002).</p>	<p>El Coordinador recurre a la jerarquía con el fin de imponer su autoridad a la secretaria indígena. De una manera vertical busca hacer cumplir su criterio acerca del procedimiento que se debería adoptar en relación a la autorización de las certificaciones. La interacción puede ilustrar una cierta clasificación social entre blanco-mestizos e indígenas.</p>
Obs.54	<p>Una mujer blanco-mestiza se dirige a la secretaria indígena "Mija, le dejo la copia de la cédula que necesitaba". Ya, responde ella. La mujer mestiza agradece y sale de la oficina. Señorita, dice un hombre blanco-mestizo a la secretaria indígena: "¿El departamento Financiero, por favor?. Ala izquierda. Muy amable niña, responde él (7.11.2002).</p>	<p>El uso frecuente de "mija", "niña", para referirse a la secretaria indígena busca infantilizarla. Además, se puede observar que las relaciones con el Otro se limitan a lo mínimo.</p>
Obs.55	<p>Un indígena joven entra a la oficina de participación ciudadana y saluda con otro indígena de "Mashi" y también con la secretaria. Pregunta por un trámite y se va (7.11.2002).</p>	<p>El saludo entre indígenas se realiza atendiendo a sus propios códigos culturales.</p>
Obs.56	<p>"¡Buenas tardes!, aquí están dando esos papelitos sobre la erupción del volcán", pregunta una mujer blanco-mestiza a un hombre del mismo grupo cultural que se encuentra sentado junto a la secretaria indígena de la oficina de Participación Ciudadana. No, dice el señor, yo también estoy solicitando atención. Después se dirige a la secretaria indígena y le solicita unos dos papeles sobre la información de como hacer frente a una erupción volcánica (8.11.2002).</p>	<p>La señora blanco-mestiza prefiere primeramente dirigirse al blanco-mestizo que a la secretaria indígena. Esto se explica por cuanto podría existir una mayor cercanía hacia una persona del mismo grupo cultural, o porque no están acostumbrados con la existencia de funcionarios indígenas en las oficinas públicas.</p>
Obs.57	<p>Una señora blanco-mestiza aproximadamente de unos 80 años entra saludando cordialmente a la oficina de Participación Ciudadana y pregunta a la secretaria indígena que si vende la revista del Yamor de Oro. La señora pide que le vendan dos revistas. Hasta que le atiendan conversa amablemente con el conserje indígena y le pregunta con cierta ironía si de repente "usted no estuvo en el Comité de Fiestas de este año". El le contesta que no, que solo estuvo colaborando. Ella paga a la secretaria de las revistas y se retira sonreída (24.10.2002).</p>	<p>La persona blanco-mestiza asume que por ser indígena el conserje posiblemente estuvo formando parte del Comité de Fiestas del Yamor. Ella no toma en cuenta que este es un espacio de representación social no individual, sino colectivo. La pregunta de la persona blanco-mestiza tiene una doble intencionalidad. Por un lado, busca informarse. Por el otro, la ironía persigue un fin, el deslegitimar y cuestionar la presencia de los indígenas en el Comité de Fiestas del Yamor.</p>

Observaciones: Sector Participación Ciudadana

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.58	Una persona miembro del barrio San Juan solicita una lista para hacer firmar a los pobladores su aprobación para la construcción del adoquinado en su barrio. La secretaria imprime el documento y el poblador se marcha (11.11.2002). Otro día, de igual manera, un poblador blanco-mestizo de la urbanización "El Empedrado" entra a la oficina, saluda con la secretaria indígena y le pide que le proporcione estas listas. La secretaria indígena le imprime el documento y le entrega. Él le dice: "No tiene un oficio que encabece lo que van a firmar". "No, eso no más", responde ella. El poblador dice "hasta luego" y se va (7.11.2002).	Las interacción que se establecen entre la secretaria indígena y las personas blanco-mestizas de los barrios es muy concreta y no conversan de otras cosas. Esto podría explicarse, entre otros aspectos, a que no se conocen mucho entre ellos, o a las distancias culturales que se han construido entre cada uno de los grupos. La interacción evidencia también una forma de entender la participación de los pobladores de los barrios, esta es muy instrumental a la consecución de sus necesidades materiales.
Obs.59	El Responsable de Comunicación del Municipio mantiene una reunión con los presidentes de las Juntas Parroquiales de Pataqui, Espejo, González Suárez y Miguel Egas, conjuntamente con una mujer indígena, Coordinadora Rural de Participación Ciudadana. El funcionario explica la necesidad de la preparación de una página Web del Municipio con el propósito de mejorar la comunicación con la población, como de transparentar la gestión de la administración municipal y de las juntas parroquiales. Después de preguntar si esto tendrá algún costo para las parroquias, y de ser informados que esto se realizará con el apoyo de una Organización No Gubernamental, los Presidentes de las juntas se comprometen a recabar la información correspondiente de cada parroquia (11.11.2002).	Existe una preocupación institucional por modernizar y transparentar la gestión municipal, la que a nivel rural se lo realiza con la participación de las juntas parroquiales y comunidades. Se evidencia también una incorporación de funcionarios/as indígenas a la administración municipal, lo que permite un mayor acercamiento y coordinación entre la institucionalidad local y las comunidades indígenas. Esta práctica contribuye también a una mayor interrelación intercultural.
Obs.60	Un señor blanco-mestizo de unos 60 años se acerca donde la secretaria a preguntar por el Coordinador de la oficina de Participación Ciudadana. El señala que viene a hacerle acuerdo al mencionado funcionario de que la reunión es el día miércoles en el Barrio Copacabana. Asimismo, señala que quiere llevar las invitaciones, porque cree que hay que entregarlas con anticipación (8.11.2002).	Esta poniéndose en marcha un proceso de participación ciudadana, que se va interiorizando en la población. Este proceso es impulsado fundamentalmente desde la institucionalidad municipal.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.61	La secretaria blanco-mestiza conversa con dos señoras indígenas en el pasillo. Un señor blanco-mestizo sale de los interiores de la oficina de Obras Públicas y con su mano hace un lado a una de las mujeres indígenas y pasa (30.10.2002).	Es común en las relaciones cotidianas que los blanco-mestizos no pidan permiso a los indígenas cuando quieren pasar. Tal vez, esto se deba a la condición de inferioridad con que siempre fueron vistos y tratados históricamente.
Obs.62	Buenos días, con un poco de recelo se dirige una indígena a la secretaria blanco-mestiza: "Por favor señorita vengo a pedir que deje pasar para poder hablar con el ingeniero. Vengo de parte del Presidente de la Comunidad de Peguche, él no ha podido venir por eso me ha mandado a mí para que haga el trámite" (30.10.2002).	La secretaria ejerce una relación de poder, por lo que la mujer indígena le pide que le permita hablar con el jefe de Obras Públicas. El recelo y temor con que se dirige la indígena muestra al inicio un poco de inseguridad al empezar a actuar en el espacio que tradicionalmente era concebido como "propio" del poder blanco-mestizo.
Obs.63	Una pareja de indígenas se acerca a la secretaria a preguntar por el Director de Obras Públicas. El indígena entra a la oficina, mientras su mujer se queda esperando afuera. "Busco al ingeniero -dice- para lo del estudio del alcantarillado de la comunidad 'La Bolsa'. El Ministro va a venir a lo del cementerio indígena y queremos entregar lo del alcantarillado". Mientras la conversación va avanzando la mujer indígena va entrando poco a poco a la oficina. Solo al final ella dice a la secretaria: "Dara haciendo acuerdo, por favor" (30.10.2002).	La mujer cumple un papel secundario en el trámite. Ella se mantiene a la espera y ayuda reforzar la solicitud que hace su esposo. Tal vez eso podría explicarse debido al espacio privado al que hasta hace poco ella estaba relegada. Por otro lado, se observa que existe un protagonismo de los actores para gestionar por sí mismos sus demandas ante los representantes del Estado.
Obs.64	Un indígena saluda con el Coordinador de Desarrollo Rural del Municipio de Otavalo, ambos toman asiento y proceden a conversar en kichwa. El indígena de una comunidad de Calpaquí le pide explicación de las direcciones de instituciones y autoridades de la provincia, por cuanto quieren entregar unos oficios pidiendo colaboración para agasajar a los niños en la Navidad. El funcionario indígena municipal procede a explicarle al representante de la comunidad. Luego se despiden en kichwa (6.11.2002).	El Coordinador indígena facilita el diálogo con las comunidades, a su vez permite establecer una mayor relación con la sociedad blanco-mestiza. Aunque es preciso mencionar que estas relaciones todavía son clientelares.

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.65	<p>“Buenos días, aquí es Obras Públicas”. Así llega a esta oficina un indígena de unos aproximadamente 55 años de edad, y se pone a esperar de pie. No se sienta, a pesar de haber sillas disponibles, y se ubica junto a la puerta del Director de Obras Públicas. “Sí, aquí es”, le dice una persona blanco-mestiza que espera también ser atendida. Sale una persona afroecuatoriana de la oficina y el indígena le saluda: “Buenos días”, el regresa a ver, pero no contesta el saludo. Vuelve a pasar un blanco-mestizo y el indígena vuelve a saludar, pero nuevamente no recibe contestación alguna (4.11.2002).</p>	<p>El indígena demuestra una poca confianza al entrar a esta oficina. Esto podría explicarse por la poca frecuencia con que concurren a ellas. Además, es ignorado por las diferentes personas a quienes el saluda. Esto puede revelar que el indígena es considerado un desconocido para ellos, pero también se podría afirmar que no existe una costumbre de saludar a quien históricamente ocupó una posición social subordinada.</p>
Obs.66	<p>El indígena jefe de cuadrilla que depende de Obras Públicas del Municipio, conversa en español con otros indígenas de la Comunidad de Peguche, sobre su compromiso de facilitar a los comuneros unas gradas metálicas para un acto que se tiene previsto en esta comunidad, por lo que les pide que aplanen el lugar donde se va a ubicarla. La conversación de los indígenas mantiene una misma entonación de la voz entre funcionario municipal y comuneros (8.11.2002).</p>	<p>El funcionario municipal y los indígenas mantienen una relación de horizontalidad y confianza. Esta actitud podría atribuirse a que se conocen y debido a que forman parte del mismo grupo cultural.</p>
Obs.67	<p>“Buenos días mi patrona”, así se dirige un señor de unos 60 años a la secretaria de Planificación. Ambos pertenecen al mismo grupo cultural blanco-mestizo. Se observa un relajamiento en esta interacción, además explica que él es de fuera de Otavalo y que es preciso agilizar este trámite. La secretaria le atiende y el se despide cordialmente, diciendo “Gracias mi señora” (8.11.2002).</p>	<p>El señor blanco-mestizo busca ser amable, lo que facilita realizar su trámite con prontitud. Además este lenguaje de cortesía forma parte del código cultural blanco-mestizo que comparten ambas personas.</p>
Obs.68	<p>Un indígena busca a la secretaria de Planificación, le encuentra en las gradas de la oficina contigua, y le indica una carpeta con unos planos. El le pide en voz baja que quiere legalizar los planos de una casa. Conversan únicamente sobre los asuntos del trámite y se limita a responder lo que la secretaria le pregunta. Ella le dice finalmente que vuelva en la tarde, para que después pueda pagar en la ventanilla (8.11.2002).</p>	<p>El indígena posiblemente no tienen tanta confianza con la secretaria blanco-mestiza por lo que su lenguaje es muy bajo, a la vez que ambas partes no buscan profundizar la comunicación, pese a que no había más usuarios en la fila que atender.</p>

Obs.69

DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
<p>Un hombre blanco-mestizo de mediana edad se acerca a la secretaria pidiéndole que le haga la fineza de darle entregando unos papeles al arquitecto NN. Se observa un cierto acercamiento y una posición relajada del señor. Asimismo, otra persona saluda a la secretaria blanco-mestiza y le pide de favor cambiar la hora de la inspección que tiene para el día lunes, por cuanto tiene que hacer un trámite a esa misma hora. La secretaria accede. El señor le agradece y se despide (8.11.2002).</p>	<p>En ambas interacciones se observa que existe una confianza y predisposición a realizar favores a personas pertenecientes al mismo grupo cultural blanco-mestizo.</p>

	DENOTACION (Datos)	CONNOTACION (Interpretación)
Obs.70	En algunos centros infantiles que desfilan por las fiestas de la ciudad de Otavalo se puede observar que los niños blanco-mestizos encabezan la marcha, después de quienes portan la bandera o los símbolos institucionales. Posteriormente, están los niños o niñas indígenas. En otros centros, también se observa que la ubicación de los niños/as es más democrática y no se establece marcadamente las diferencias entre grupos culturales (30.10.2002).	La ubicación en los desfiles de los niños blanco-mestizos, indígenas y negros en las diferentes instituciones educativas, podrían estar en relación a la orientación educativa y los proyectos educacionales que implementan, a la influencia que ejercen los profesores, como al número de estudiantes de los diferentes grupos culturales que conforman estas instituciones. En muchas de ellas, es posible que en la práctica se mantengan criterios étnico-raciales para la distribución de los estudiantes en los desfiles cívicos.
Obs.71	Indígenas hombres y mujeres que forman parte de las bandas de música de algunas escuelas desfilan portando en su cabeza boinas de color. Se observa también que en algunas escuelas indígenas hombres y mujeres aparecen vestidos con el uniforme de la institución. Sin embargo, de entre hombres y mujeres indígenas las que más aparecen con su vestimenta tradicional son las mujeres (31.10.2002).	En muchos colegios y escuelas de la ciudad de Otavalo no respetan la diversidad cultural existente en la vestimenta que utilizan los estudiantes indígenas, por lo que se homogeniza las diferencias. Las mujeres indígenas aparecen vinculadas más a la tradición y podría afirmarse que hacia ellas existe un mayor respeto hacia su identidad.
Obs.72	En el desfile cívico la escuela "Fernando Chavez Reyes", las mujeres indígenas vestidas con su traje tradicional encabezan la marcha, luego le sigue un escuadrón de mujeres blanco-mestizas. Siguiendo este orden desfilaron también los indígenas y después los blanco-mestizos. Algunos centros educativos, aunque no la mayoría, dispusieron la forma de composición de las escuadras de manera equitativa, tanto indígenas como blanco-mestizos (31.10.2002).	La forma como se distribuye espacialmente a indígenas, blanco-mestizos y negros en los desfiles puede reflejar una concepción democrática o jerárquica de las diferencias culturales.
Obs.73	Una institución educativa encabeza el desfile con el pabellón nacional y provincial, la banda de guerra, los portaestandartes, a la vez que coloca a sus estudiantes en formación al frente de la tribuna. Un capitán blanco-mestizo se acerca marchando y se cuadra frente al Sr. Alcalde y demás autoridades y dice en voz alta: "Permiso Sr. Alcalde, se encuentra formado el Instituto Superior Liceo Aduanero, listo para rendir honores, solicito autorización para continuar". El Sr. Alcalde, pide al Ministro indígena de Bienestar Social autorice continuar los honores respectivos (31.10.2002).	El hecho de que dos autoridades indígenas -el Alcalde y el Ministro- procedan a autorizar a la autoridad militar para rendir honores, expresa una inversión simbólica de las anteriores relaciones de subordinación y jerarquía. Esto se debe a que los indígenas están accediendo a espacios anteriormente excluidos a nivel de la participación y representación política, lo que contribuye a generar cambios en las percepciones tradicionales acerca de estos grupos, así como una mayor autoestima.

ENCUESTA

ENCUESTA PARA LA APLICACIÓN EN LA CIUDAD DE OTAVALO

Número: Sexo: Femenino () Masculino () Edad:
Grupo étnico definido por el encuestador:

La presente encuesta es parte de una investigación que trata acerca de las relaciones que establecen indígenas y blanco-mestizos en la ciudad de Otavalo, por lo que pedimos su colaboración para contestar las preguntas, las que no llevan mucho tiempo responderlas. Las respuestas serán confidenciales y anónimas.

1. Gestión Municipal

1.1. ¿Cuál es su balance de la gestión municipal?

- ☐ Muy buena ☐ Buena ☐ Regular

1.2. ¿Existe honestidad y transparencia en la gestión municipal?

- ☐ Probablemente Si ☐ Probablemente No
☐ Si ☐ No ☐ No sabe

1.3. ¿En relación a su gestión el alcalde establece diferencias?

- ☐ Prefiere a indígenas----- ☐ Urbanos ☐ Rurales
☐ Prefiere a blanco-mestizos
☐ Prefiere a ambos

1.4. ¿Cree usted que el Municipio promueve la participación de los ciudadanos en su gestión?

- ☐ Si ☐ No ☐ A veces

1.5. ¿El Municipio promueve la participación ciudadana de manera equitativa ?

- ☐ Si ☐ No ☐ A veces

1.6. ¿El Municipio atiende a las demandas ciudadanas ?

- ☐ Siempre ☐ A veces ☐ Nunca

1.7. ¿Qué actitud usted ha asumido frente a la gestión municipal ?

- ☐ Apoyo y participación en una u otra actividad
☐ Apoyo y participación activa
☐ Mirar de lejos la gestión municipal o mantenerse al margen

1.8. ¿Con cuál de los sentimientos se identifica frente a la gestión municipal?

- ☐ Confianza
☐ Enojo (disgusto)
☐ Orgullo
☐ Inseguridad
☐ Entusiasmo
☐ Decepción (engaño)
☐ No sabe o no responde

2. Relaciones interétnicas

2.1. ¿A quien cree que se prefiere dar empleo en el Municipio de Otavalo ?

- ☐ A blanco-mestizos
- ☐ A indígenas
- ☐ A negros
- ☐ A todos por igual

2.2. ¿A quien cree que se prefiere dar empleo en Otavalo ?

- ☐ A blanco-mestizos
- ☐ A indígenas
- ☐ A negros
- ☐ A todos por igual

2.3. ¿Existen conflictos entre indígenas y blanco-mestizos ?

- ☐ Muy Frecuente
- ☐ Frecuente
- ☐ Muy rara vez

2.4. ¿Qué conflictos existen entre indígenas y blanco-mestizos ?

.....

2.5. ¿Ha tenido usted algún conflicto entre indígenas y blanco-mestizos ?

- ☐ Siempre
- ☐ A veces
- ☐ Nunca
- ☐ No contesta

2.6. ¿Cómo ha solucionado este problema?

.....

2.7. A su criterio, cuando va a realizar algún trámite en las oficinas públicas o privadas

¿A quién se privilegia o se da un trato preferencial ?

- ☐ Se privilegia a los blanco-mestizos
- ☐ Se privilegia a los indígenas
- ☐ Existe un trato igual para todos
- ☐ No contesta

2.8. ¿Cree que en Otavalo existe el respeto a las diferencias culturales ?

- ☐ Bastante
- ☐ Un poco
- ☐ Casi nada

2.9. ¿Qué es para usted respetar la cultura del otro ?

- ☐ Que los grupos se mantengan o convivan alejados unos de otros
- ☐ Mantener las tradiciones culturales
- ☐ Respeto y dialogo con igualdad de oportunidades entre todos los grupos culturales
- ☐ Otras:

2.10. ¿Conoce usted la propuesta de interculturalidad del Alcalde ?

- ☐ Si
- ☐ No [*]
- ☐ No contesta

2.11. ¿Que opina sobre la propuesta de interculturalidad del Alcalde ?

- ☐ Es adecuada para los indígenas
- ☐ Es adecuada para los blanco-mestizos
- ☐ Es adecuada para ambos grupos
- ☐ No conoce la propuesta [*]

2.12. ¿Que piensan sobre la construcción de la interculturalidad en Otavalo ?

- ☐ Es solamente un discurso
- ☐ Es un discurso y una propuesta que se está poniendo en práctica
- ☐ No conoce la propuesta [*]

- 2.13. La Fiesta del Yamor valora la cultura de:
- ☐ De los blanco-mestizos
 - ☐ De los indígenas
 - ☐ De ambos grupos
- 2.14. ¿La Fiesta del Yamor, es un espacio de respeto a la diversidad cultural ?
- ☐ Si ☐ No ☐ No contesta
- 2.15. La participación de los blanco-mestizos en la celebración de las Fiestas del Yamor es:
- Activa ☐ ☐ Ni activa, ni pasiva ☐ Pasiva
- 2.16. La participación de los indígenas en la celebración de las Fiestas del Yamor es:
- Activa ☐ ☐ Ni activa, ni pasiva ☐ Pasiva

3. Elecciones

- 3.1. ¿ A su criterio, cree que en las elecciones existe un mayor acercamiento entre indígenas y blanco-mestizos ?
- ☐ Si ☐ No ☐ A veces ☐ No contesta
- 3.2. Cree que los candidatos indígenas están capacitados para ocupar las diferentes funciones en los gobiernos seccionales ?
- ☐ Si ☐ No ☐ No contesta
- 3.3. Cree que los indígenas desconfían de los candidatos blanco-mestizos que participan en las elecciones a nivel local ?
- ☐ Probablemente Si ☐ Probablemente No ☐ No contesta
- 3.4. Usted votó o votaría por:
- ☐ Un indígena
 - ☐ Un blanco-mestizo
 - ☐ No le importa el grupo cultural al que pertenezca
- 3.5. Los indígenas en las elecciones a dignidades locales prefieren votar por:
- ☐ Por personas del mismo grupo étnico
 - ☐ Por personas de diferente grupo étnico
 - ☐ Por las ofertas de campaña y afinidad política
 - ☐ Por la preparación y capacidad profesional
 - ☐ Por otras razones:
- 3.6. Los blanco-mestizos votan en la elecciones a dignidades locales prefieren votar por:
- ☐ Por personas del mismo grupo étnico
 - ☐ Por personas de diferente grupo étnico
 - ☐ Por las ofertas de campaña y afinidad política
 - ☐ Por la preparación y capacidad profesional
 - ☐ Por otras razones:

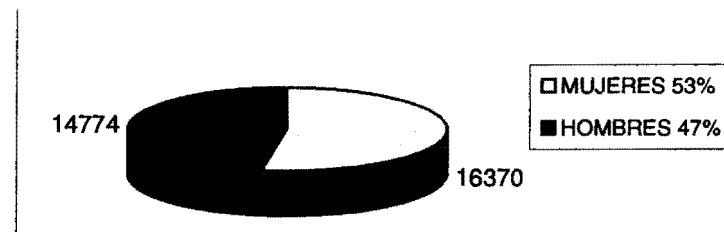
Fecha:.....

Sector:

GRÁFICOS

POBLACION URBANA DE OTAVALO (*)

MUJERES 53%	16370
HOMBRES 47%	14774
TOTAL	31144



(*) Fuente: Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE, Versión 3.0, 2002, a partir de INEC, Censo de población y vivienda de 2001.

Gráfico No.1: DISTRIBUCION DE LA MUESTRA POR GRUPOS ETNICOS

INDIGENAS 40%	30
MESTIZOS 60%	43
TOTAL	73

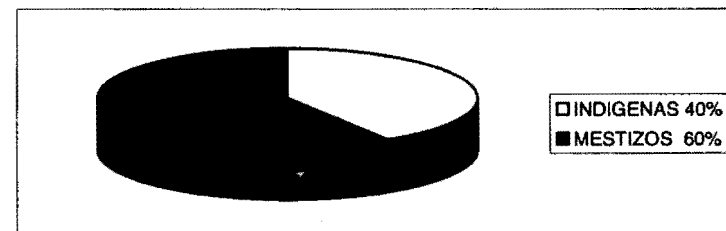


Gráfico No.2: DISTRIBUCION DE LA MUESTRA POR GENERO

MUJERES 53%	39
HOMBRES 47%	34
TOTAL	73

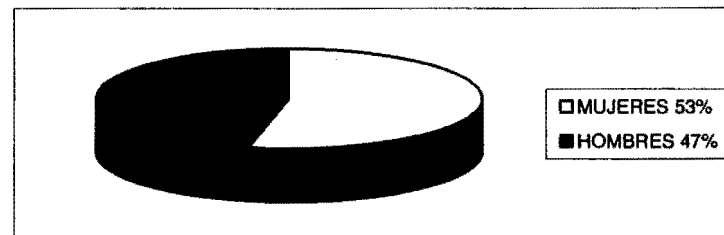


Gráfico No.3 DISTRIBUCION DE LA MUESTRA POR ETNIA Y GENERO

	MUJERES	HOMBRES	TOTAL
INDIGENAS 40%	16	14	30
MESTIZOS 60%	23	20	43
Total	39	34	73

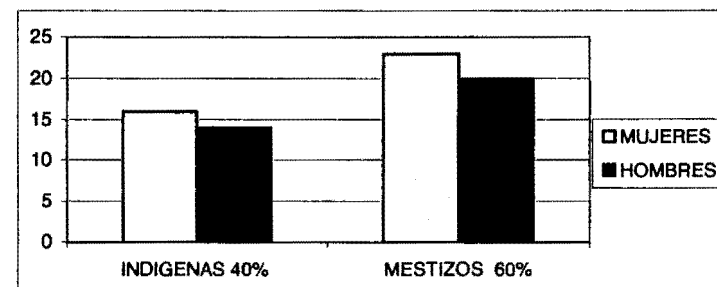
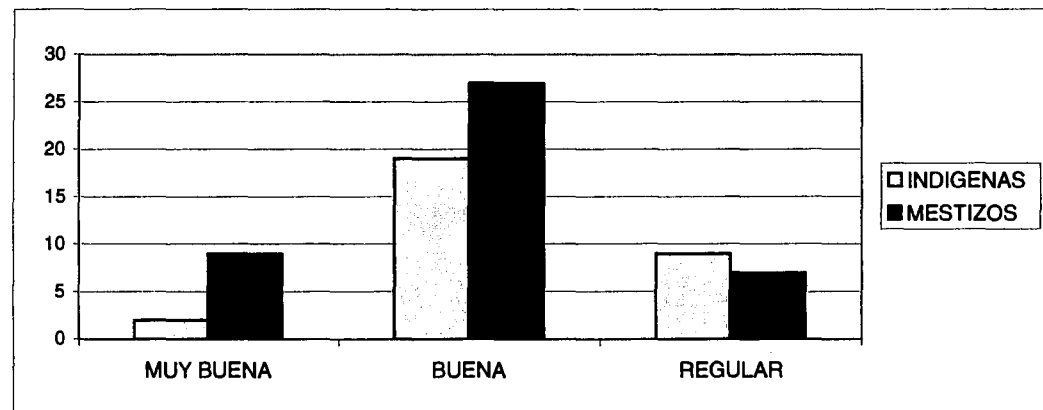


Gráfico No.4

BALANCE DE LA GESTION MUNICIPAL (*)

	MUY BUENA	BUENA	REGULAR
INDIGENAS	2	19	9
MESTIZOS	9	27	7



(*) Fuente: Los gráficos se basan en la encuesta realizada en Otavalo entre el 27 de marzo a 3 de abril de 2004.

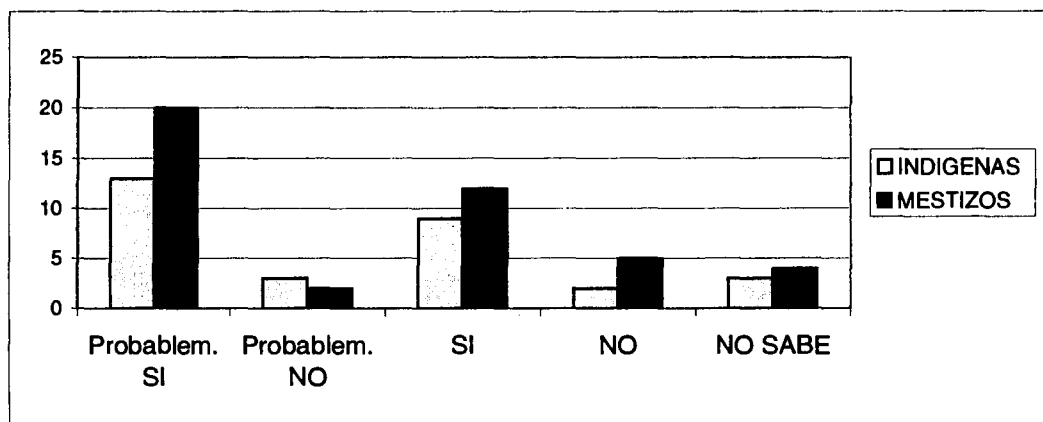
CONCLUSION

Un promedio del 63% de mestizos e indígenas otavaleños encuestados creen que la gestión municipal es buena. El 21% de mestizos consideran que es una gestión muy buena, mientras que sólo un 7% de indígenas está de acuerdo con este nivel de aceptación. Cerca de un tercio de los indígenas consultados (30%) afirman que la gestión municipal es regular.

Gráfico No.5

HONESTIDAD Y TRANSPARENCIA EN LA GESTION MUNICIPAL

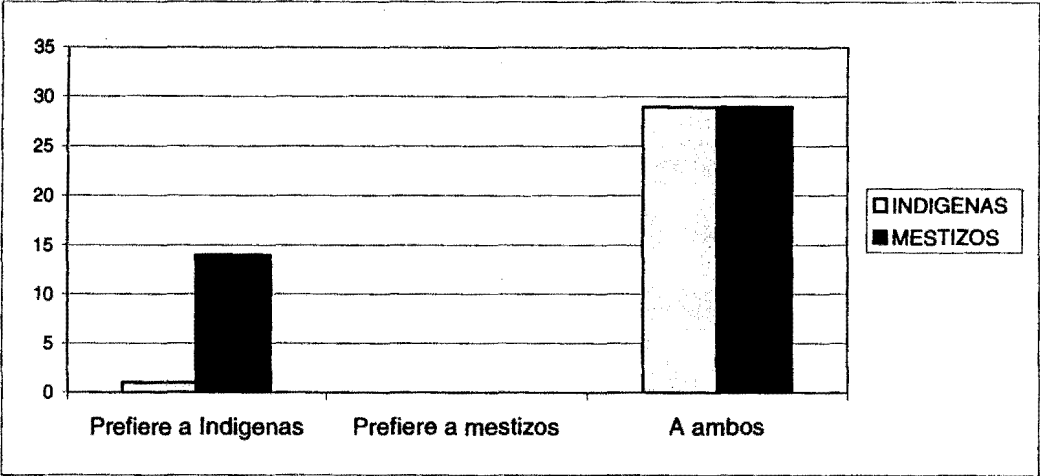
	Probablem. SI	Probablem. NO	SI	NO	NO SABE
INDIGENAS	13	3	9	2	3
MESTIZOS	20	2	12	5	4

**CONCLUSION**

La mayoría de indígenas y mestizos consultados coinciden en que la gestión municipal es honesta y transparente. Alrededor de un 17% de mestizos e indígenas mantienen percepciones negativas sobre el tema.

Gráfico No.6 **PREFERENCIAS EN LA GESTION MUNICIPAL**

	Prefiere a Indig.	Prefiere a mestiz.	A ambos
INDIGENAS	1	0	29
MESTIZOS	14	0	29

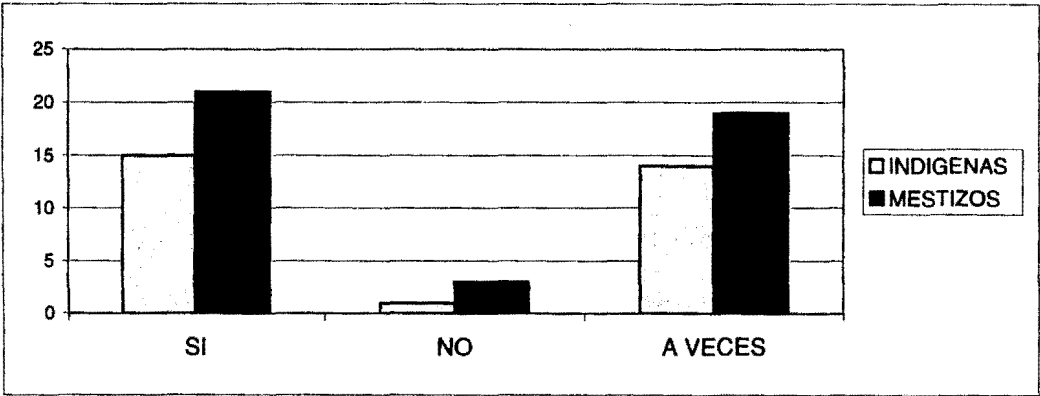


CONCLUSION

La mayoría de indígenas (97%) y mestizos (67%) encuestados consideran que la gestión municipal actual no establece preferencias. Un promedio del 33% de mestizos consideran que el alcalde prefiere a los indígenas.

Gráfico No.7 **PROMOCION DE LA PARTICIPACION CIUDADANA**

	SI	NO	A VECES
INDIGENAS	15	1	14
MESTIZOS	21	3	19

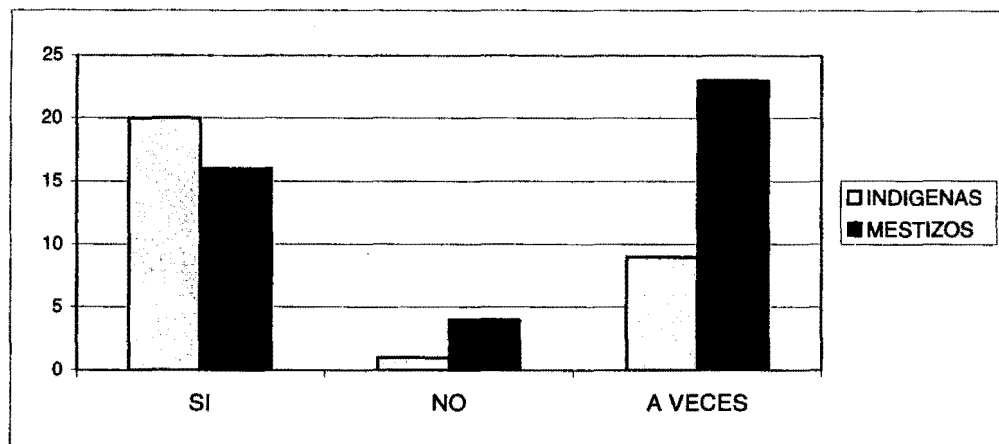


CONCLUSION

Mestizos (49%) e indígenas (50%) consideran mayoritariamente que el municipio promueve la participacion ciudadana.

Gráfico No.8 **PROMOCION DE LA PARTICIPACION CIUDADANA DE MANERA EQUITATIVA**

	SI	NO	A VECES
INDIGENAS	20	1	9
MESTIZOS	16	4	23



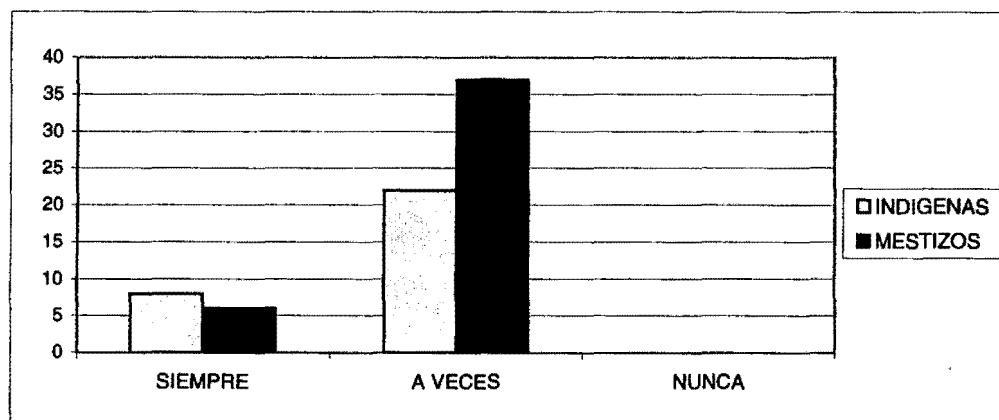
CONCLUSION

La mayoría de indígenas (67%) consideran que el municipio promueve la participación ciudadana de manera equitativa. En cambio, la mayoría de mestizos opinan que existe equidad solo en algunas ocasiones (53%).

Gráfico No.9

ATENCIÓN DEL MUNICIPIO A LAS DEMANDAS CIUDADANAS

	SIEMPRE	A VECES	NUNCA
INDIGENAS	8	22	0
MESTIZOS	6	37	0

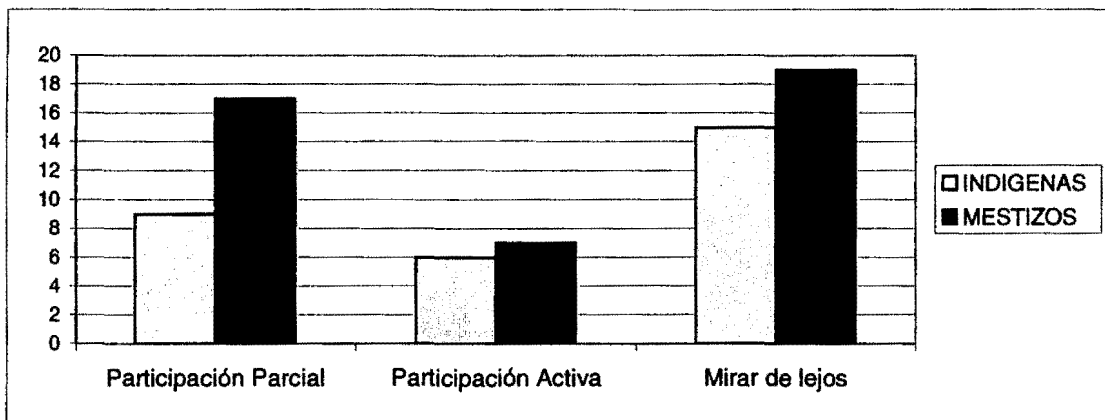


CONCLUSION

Existe una percepción generalizada para mestizos e indígenas de que el municipio atiende solo "a veces" o en algunas oportunidades las demandas ciudadanas. Una proporción minoritaria de indígenas (27%) considera que el municipio "siempre" atiende sus demandas. Se observa una tendencia positiva en relación a la atención a las demandas.

Gráfico No.10: **ACTITUD ASUMIDA FRENTE A LA GESTION MUNICIPAL**

	Participación Parcial	Participación Activa	Mirar de lejos
INDIGENAS	9	6	15
MESTIZOS	17	7	19

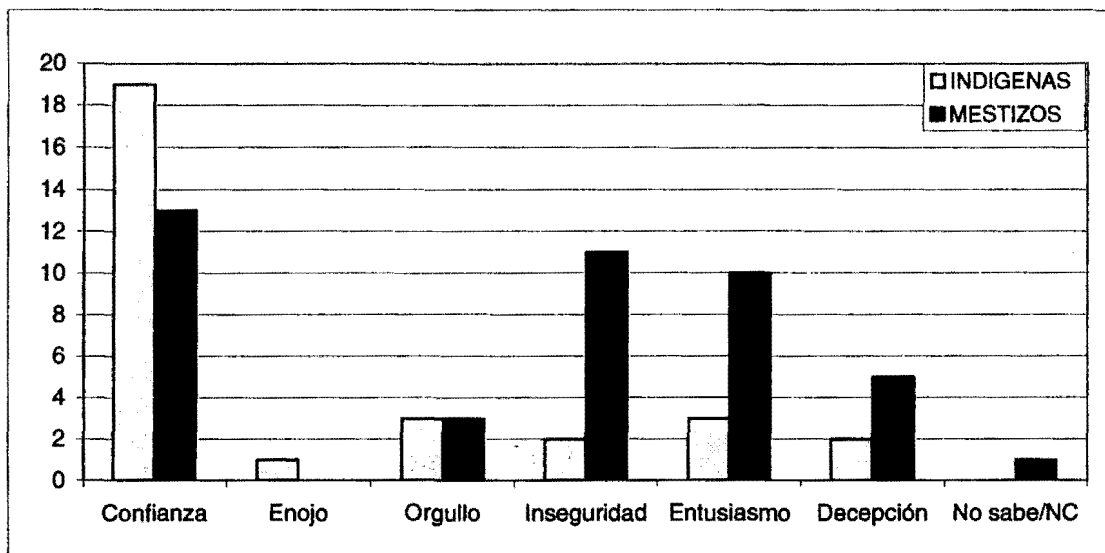


CONCLUSION

La mayoría de indígenas y mestizos encuestados (50% y 44% respectivamente) manifiestan mantenerse al margen de la gestión municipal. Un 40% de mestizos consideran que participan parcialmente, mientras que los indígenas asumen que participan en una u otra actividad en un 30%. Sólo una pequeña parte de ambos grupos (el 20% de indígenas y el 16% de mestizos) mantiene un apoyo y una participación activa en todas las actividades que promueve el gobierno

Gráfico No.11: **SENTIMIENTOS DE IDENTIFICACION FRENTE A LA GESTION MUNICIPAL**

	Confianza	Enojo	Orgullo	Inseguridad	Entusiasmo	Decepción	No sabe/NC
INDIGENAS	19	1	3	2	3	2	0
MESTIZOS	13	0	3	11	10	5	1



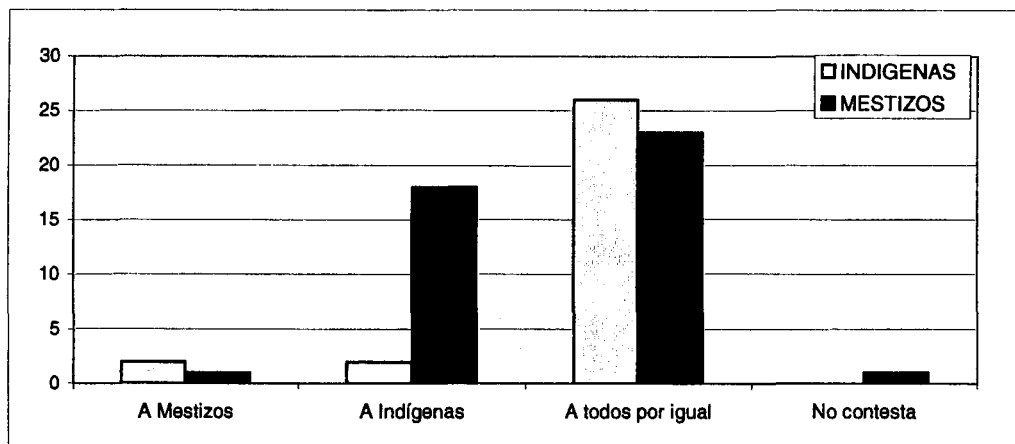
CONCLUSION

Los sentimientos positivos de confianza, orgullo y entusiasmo son a los que se refieren la mayoría de los consultados. Para los indígenas esta identificación positiva es del 83%, mientras que para los mestizos es del 60%. Sin embargo, también se expresan sentimientos negativos de inseguridad, enojo y decepción hacia la gestión municipal. La suma de estos sentimientos desfavorables es de un 38% para los mestizos y del 17% para los indígenas.

RELACIONES INTERÉTNICAS

Gráfico No.12: **PREFERENCIAS DE EMPLEO EN EL MUNICIPIO DE OTAVALO**

	A Mestizos	A Indígenas	A todos por igual	No contesta
INDÍGENAS	2	2	26	0
MESTIZOS	1	18	23	1

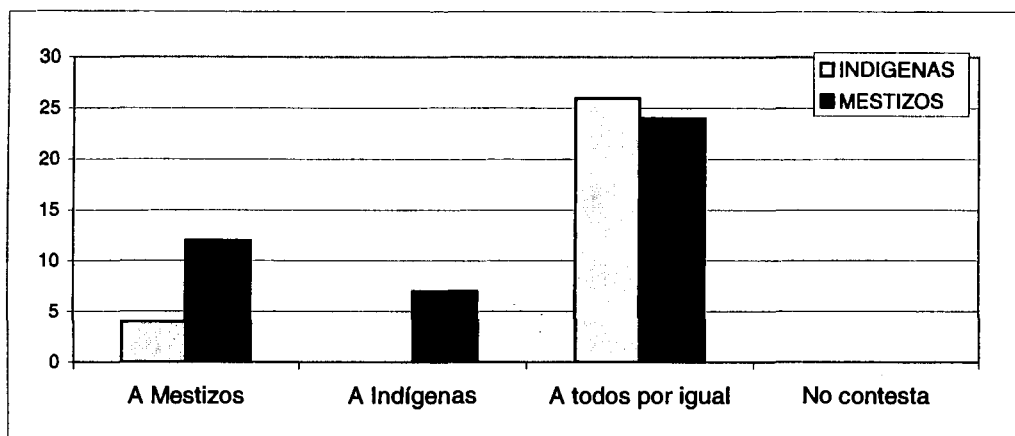


CONCLUSION

La mayoría de indígenas y mestizos (86% y 53% respectivamente) afirman que no se establecen preferencias culturales al momento de dar empleo en el Municipio de Otavalo. El 41% de los mestizos encuestados consideran que existen preferencias para los indígenas.

Gráfico No.13: **PREFERENCIAS DE EMPLEO EN LA CIUDAD DE OTAVALO**

	A Mestizos	A Indígenas	A todos por igual	No contesta
INDÍGENAS	4	0	26	0
MESTIZOS	12	7	24	0



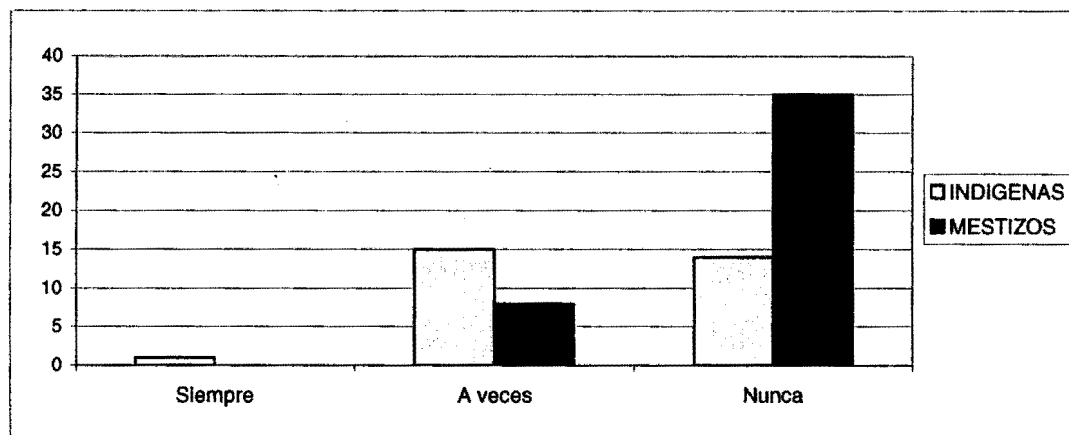
CONCLUSION

El 86% de indígenas y el 56% de mestizos encuestados tienen la percepción de que en la ciudad de Otavalo no se establecen preferencias culturales al momento de dar empleo. El 28% de los mestizos consideran que existen preferencias para este grupo cultural. En cambio, sólo un 13% de los indígenas creen que se prefiere a los mestizos al ofrecer empleo en la ciudad.

Gráfico No.16

EXISTENCIA DE ALGUN CONFLICTO PERSONAL ENTRE INDIGENAS Y MESTIZOS

	Siempre	A veces	Nunca
INDIGENAS	1	15	14
MESTIZOS	0	8	35



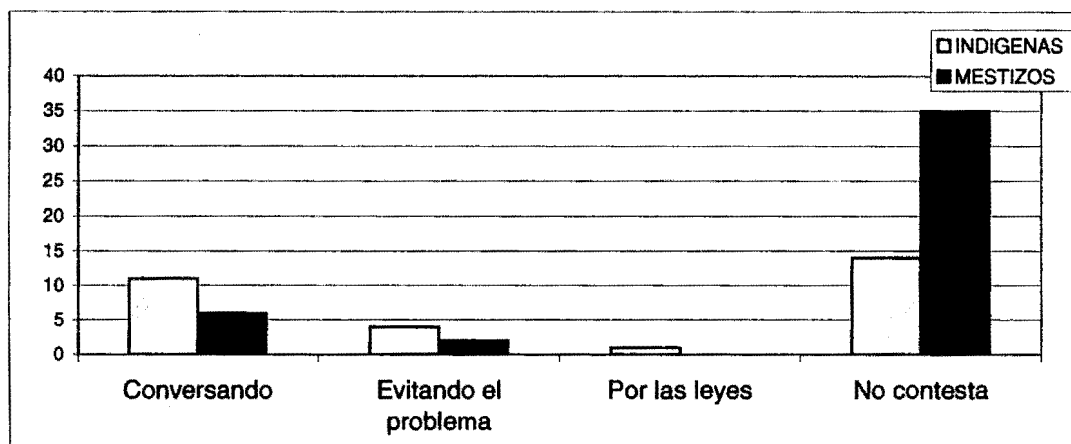
CONCLUSION

A nivel personal, el 80% de mestizos y el 47% de indígenas manifiestan que nunca han tenido conflictos culturales con los mestizos. El 50% de los indígenas consultados consideran que en algunas ocasiones si tienen conflictos con los mestizos.

Gráfico No.17

¿CÓMO SOLUCIONAN LOS CONFLICTOS ENTRE INDIGENAS Y MESTIZOS?

	Conversando	Evitando el probl	Por las leyes	No contesta
INDIGENAS	11	4	1	14
MESTIZOS	6	2	0	35



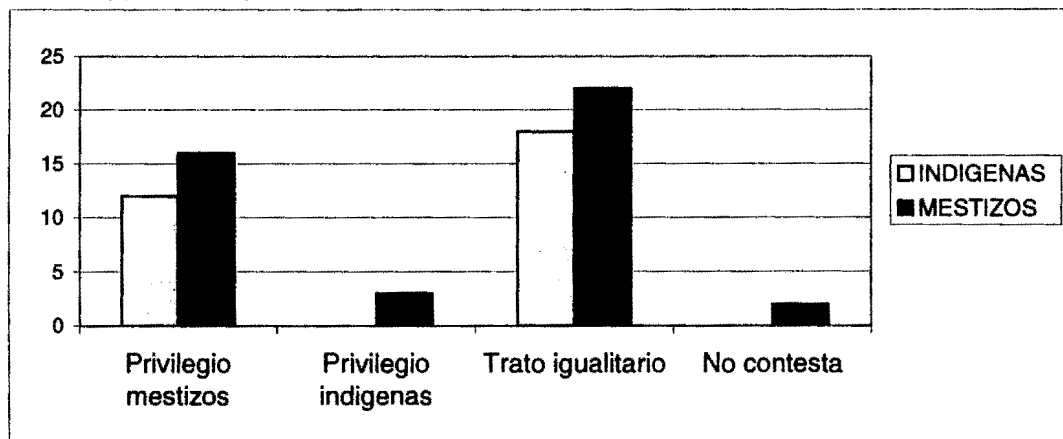
CONCLUSION

Un poco más de la tercera parte de los indígenas encuestados (36%) resuelven los conflictos dialogando con los mestizos, mientras que un 14% evita abordar el problema.

Gráfico No.18

PREFERENCIAS A INDIGENAS Y MESTIZOS EN OFICINAS PUBLICAS Y PRIVADAS

	Privilegio mestiz	Privilegio indigenas	Trato igualitario	No contesta
INDIGENAS	12	0	18	0
MESTIZOS	16	3	22	2

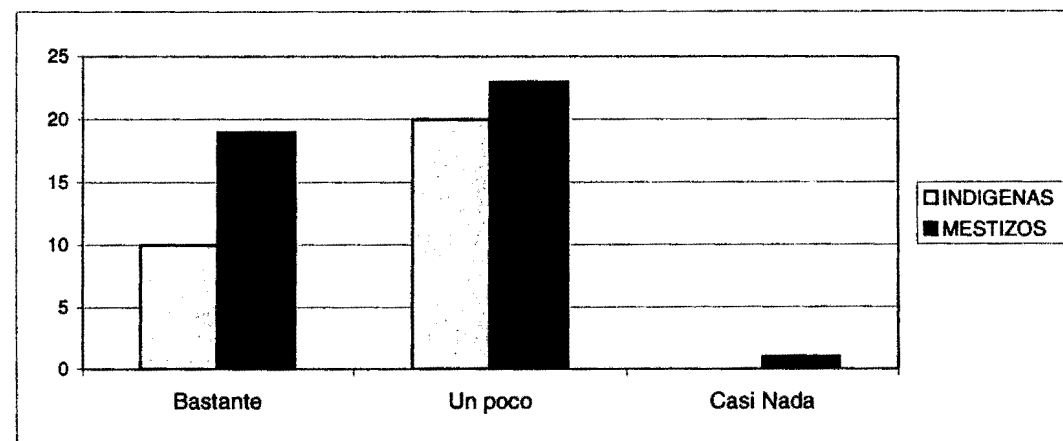
**CONCLUSION**

La mayoría de indígenas y mestizos encuestados (60% y 51%) manifiestan que en las oficinas públicas y privadas existe un trato igualitario. Sin embargo, un porcentaje considerable de indígenas y mestizos (40% y 37%) consideran que todavía existe privilegios para los mestizos.

Gráfico No.19

EXISTENCIA DEL RESPETO A LAS DIFERENCIAS CULTURALES EN OTAVALO

	Bastante	Un poco	Casi Nada
INDIGENAS	10	20	0
MESTIZOS	19	23	1

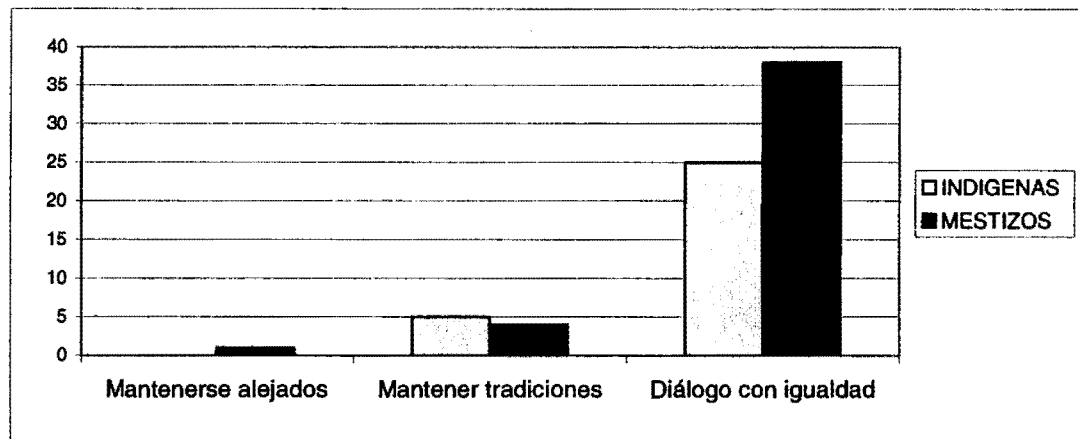
**CONCLUSION**

El 66% y 53% de indígenas y mestizos afirman que se respeta solamente un poco las diferencias culturales en la ciudad de Otavalo. El 33% de los indígenas manifiestan que se respeta bastante las diferencias culturales, mientras que para los mestizos es del 44%.

Gráfico No.20

SIGNIFICADO DEL RESPETO A LA CULTURA DEL OTRO

	Mantenerse alejados	Mantener tradiciones	Diálogo con igualdad
INDIGENAS	0	5	25
MESTIZOS	1	4	38



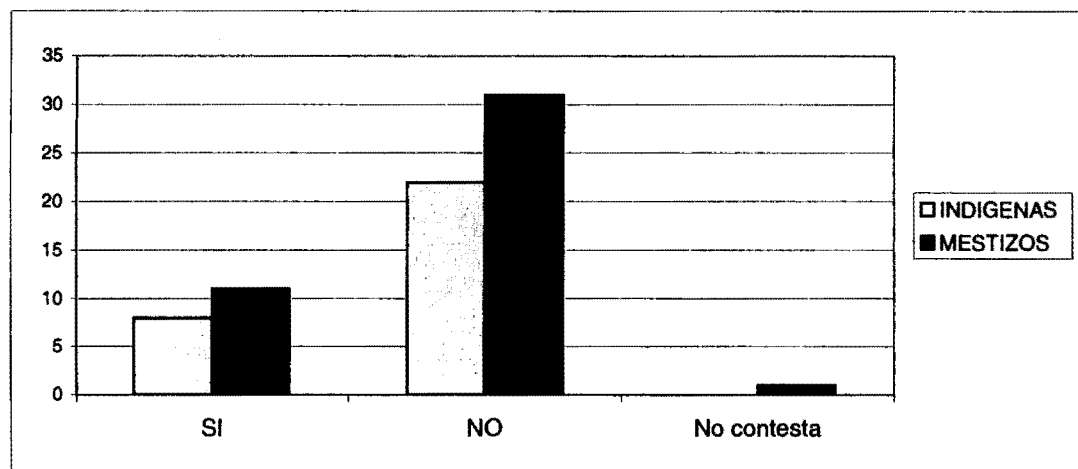
CONCLUSION

Ambos grupos afirman -en más de un 80%- que respetar la cultura del otro comprende establecer un diálogo con igualdad de oportunidades. En cambio, un promedio del 13% de indígenas y mestizos encuestados creen que el respeto al otro está relacionado a mantener las tradiciones culturales.

Gráfico No.21

CONOCIMIENTO DE LA PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD DEL ALCALDE

	SI	NO	No contesta
INDIGENAS	8	22	0
MESTIZOS	11	31	1



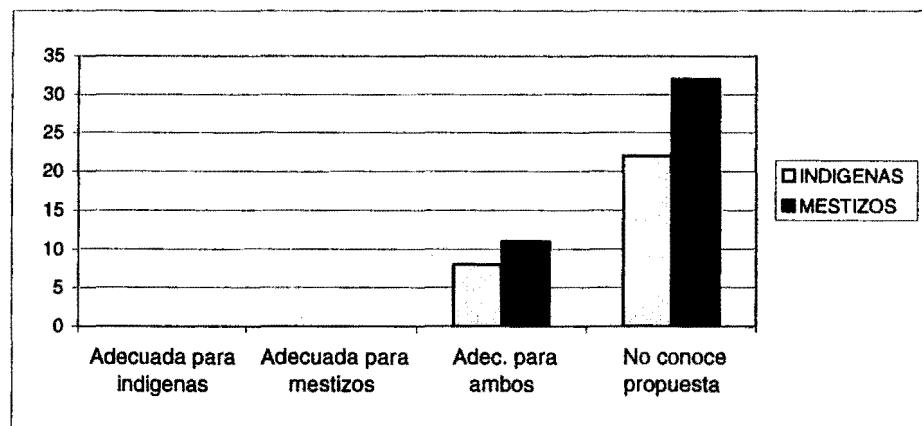
CONCLUSION

El 70% de indígenas y mestizos manifiestan no conocer la propuesta de interculturalidad del alcalde.

Gráfico No.22

OPINION SOBRE LA PROPUESTA DE INTERCULTURALIDAD

	Adecuada par	Adecuada pa	Adec. para ambo	No conoce propuesta
INDIGENAS	0	0	8	22
MESTIZOS	0	0	11	32



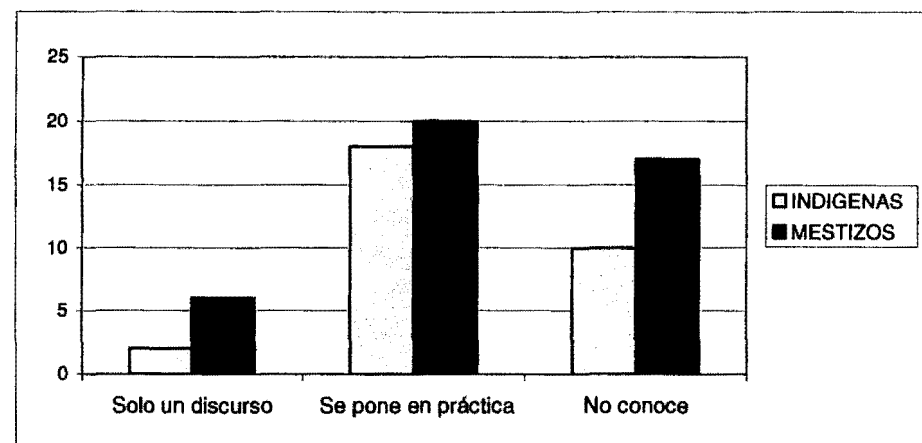
CONCLUSION

Indígenas y mestizos afirman mayoritariamente no conocer la propuesta de interculturalidad del alcalde. Un promedio del 26% de encuestados que tienen algún conocimiento sobre la propuesta opinan que esta es adecuada para ambos grupos culturales.

Gráfico No.23

PERCEPCION SOBRE LA CONSTRUCCION DE LA INTERCULTURALIDAD

	Solo un discurs	Se pone en práct	No conoce
INDIGENAS	2	18	10
MESTIZOS	6	20	17



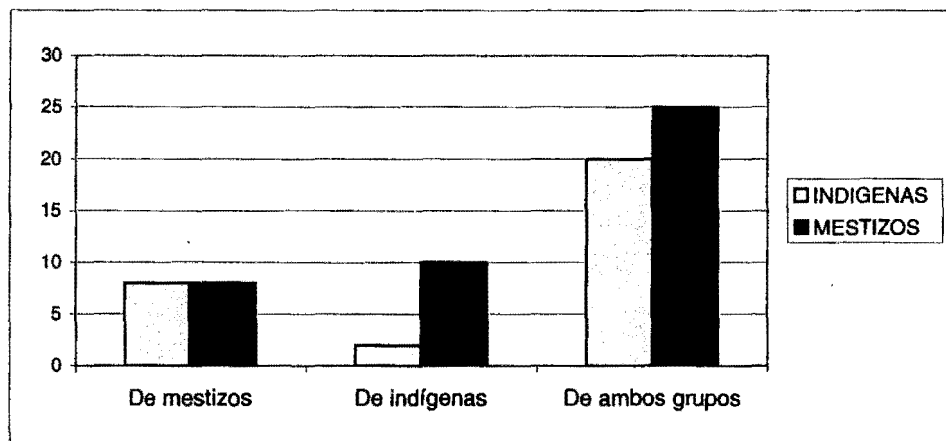
CONCLUSION

El 60% y el 46% de indígenas y mestizos creen que la propuesta de interculturalidad se está poniendo en práctica.

Gráfico No.24

VALORACION DE LA CULTURA EN LA FIESTA DEL YAMOR

	De mestizos	De indígenas	De ambos grupos
INDIGENAS	8	2	20
MESTIZOS	8	10	25



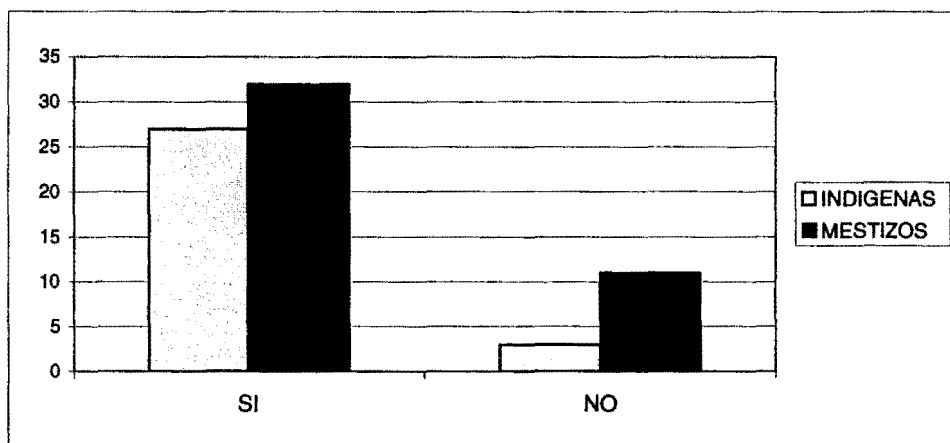
CONCLUSION

Un promedio del 60% de encuestados afirman que la Fiesta del Yamor valora la cultura tanto de mestizos como de indígenas. El 33% de los mestizos consultados consideran que esta fiesta valora solamente la cultura de los indígenas.

Gráfico No.25

LA FIESTA DEL YAMOR, ES UN ESPACIO DE RESPETO A LA DIVERSIDAD CULTURAL

	SI	NO
INDIGENAS	27	3
MESTIZOS	32	11



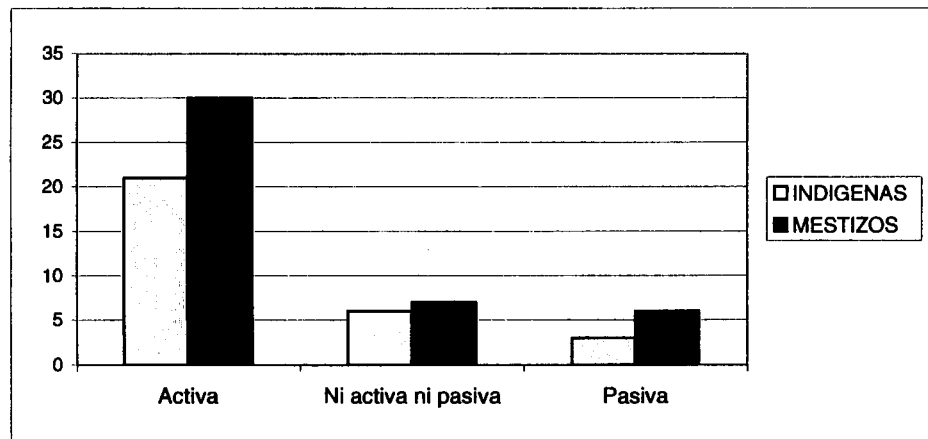
CONCLUSION

La Fiesta del Yamor es considerada mayoritariamente por indígenas y mestizos como un espacio de respeto a la diversidad cultural.

Gaáfico No. 26

PARTICIPACION DE LOS MESTIZOS EN LA CELEBRACION DE LAS FIESTAS DEL YAMOR

	Activa	Ni activa ni pasiva	Pasiva
INDIGENAS	21	6	3
MESTIZOS	30	7	6



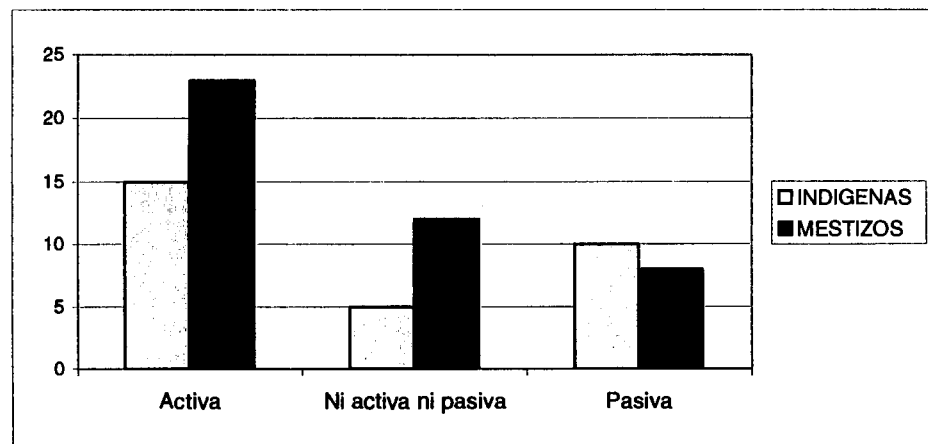
CONCLUSION

El 70% de indígenas y mestizos encuestados consideran que la participación de los mestizos en la celebración de las fiestas del Yamor es activa.

Gráfico No.27

PARTICIPACION DE LOS INDIGENAS EN LA CELEBRACION DE LAS FIESTAS DEL YAMOR

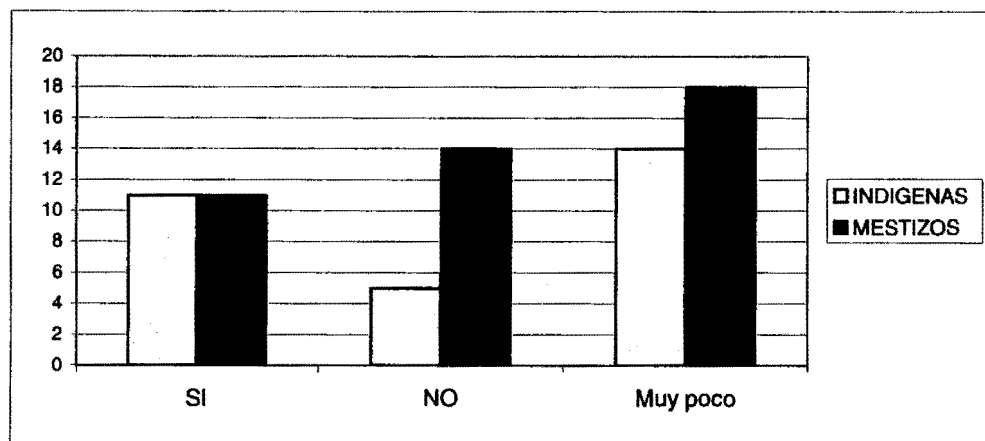
	Activa	Ni activa ni pasiva	Pasiva
INDIGENAS	15	5	10
MESTIZOS	23	12	8



CONCLUSION

Un promedio del 50% de mestizos e indígenas creen que los indígenas participan de manera activa en la celebración de las fiestas del Yamor.

	SI	NO	Muy poco
INDIGENAS	11	5	14
MESTIZOS	11	14	18



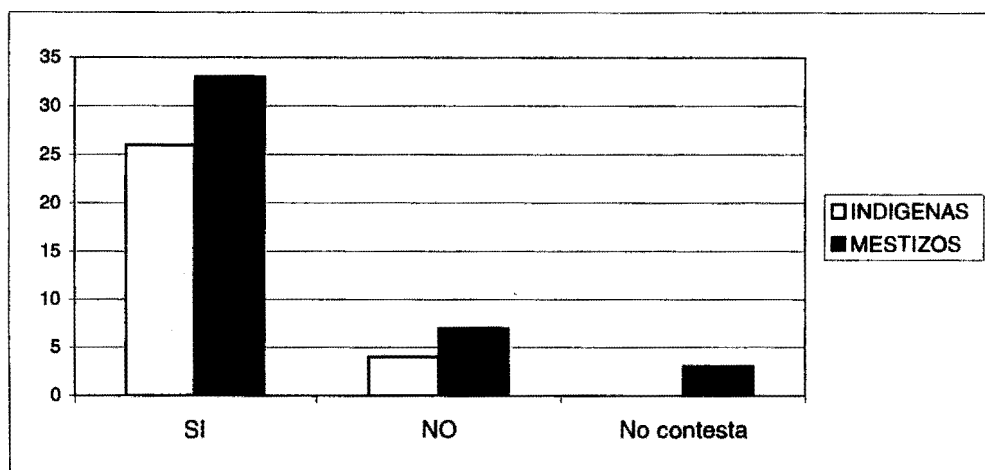
CONCLUSION

Un promedio del 44% de indígenas y mestizos creen que existe poco acercamiento en las elecciones entre los dos grupos culturales. En cambio, un promedio del 31% aseguran que si existe un acercamiento entre estos dos grupos en las campañas electorales.

Gráfico No.29

CAPACITACION DE LOS CANDIDATOS INDIGENAS QUE PARTICIPAN EN LAS ELECCIONES LOCALES

	SI	NO	No contesta
INDIGENAS	26	4	0
MESTIZOS	33	7	3

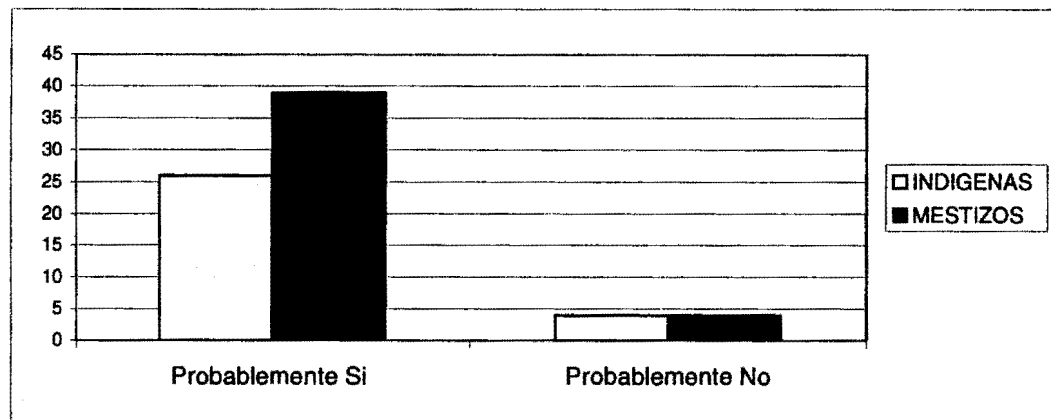


CONCLUSION

El 87% y 77% de indígenas y mestizos encuestados consideran que los candidatos indígenas que participan en las elecciones para los gobiernos locales están capacitados. La percepción mayoritaria indígena podría expresar una valoración positiva hacia su grupo cultural.

DESCONFIANZA DE LOS INDIGENAS RESPECTO DE LOS CANDIDATOS MESTIZOS

	Probablemente Si	Probablemente No
INDIGENAS	26	4
MESTIZOS	39	4



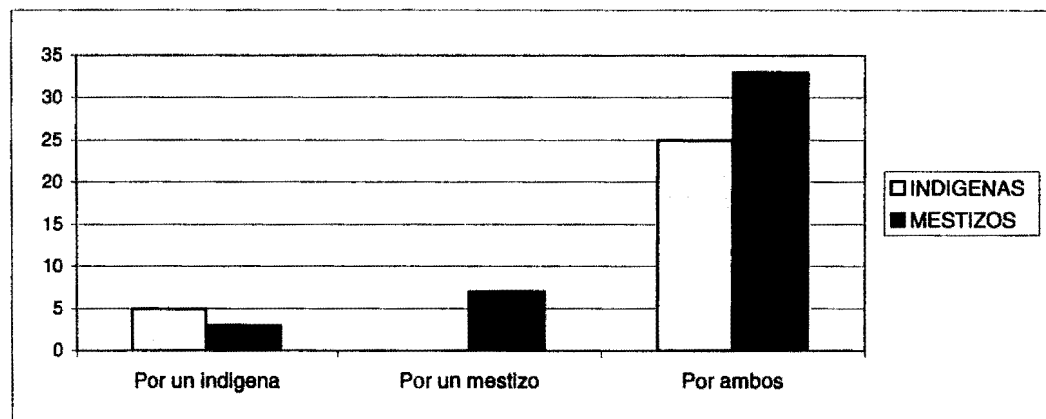
CONCLUSION

La mayoría de mestizos e indígenas (91% y 87%) manifiestan que los indígenas probablemente desconfían de los candidatos mestizos que participan en las elecciones a nivel local.

Gráfico No.31

PREFERENCIAS DE VOTO INDIVIDUAL

	Por un indígena	Por un mestizo	Por ambos
INDIGENAS	5	0	25
MESTIZOS	3	7	33



CONCLUSION

A nivel individual, la mayoría de indígenas y mestizos (el 83% y 73%) al votar en las elecciones no toman en cuenta el grupo cultural de pertenencia del candidato.

PREFERENCIAS DEL VOTO DE LOS INDIGENAS EN LAS ELECCIONES A DIGNIDADES LOCALES

	Por el mismo grupo	Por diferente grupo	Por ofertas	Por capacidad profesional	Por otras
INDIGENAS	3	1	7	19	0
MESTIZOS	20	1	16	5	1

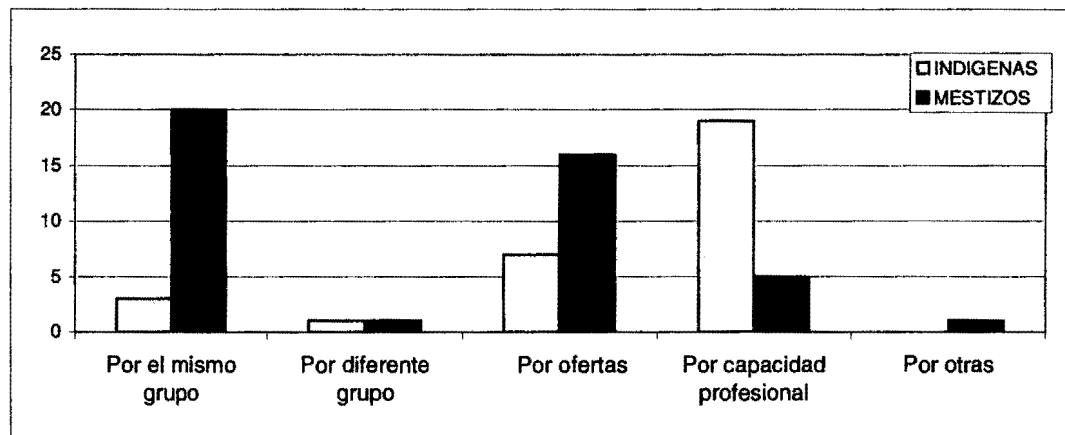
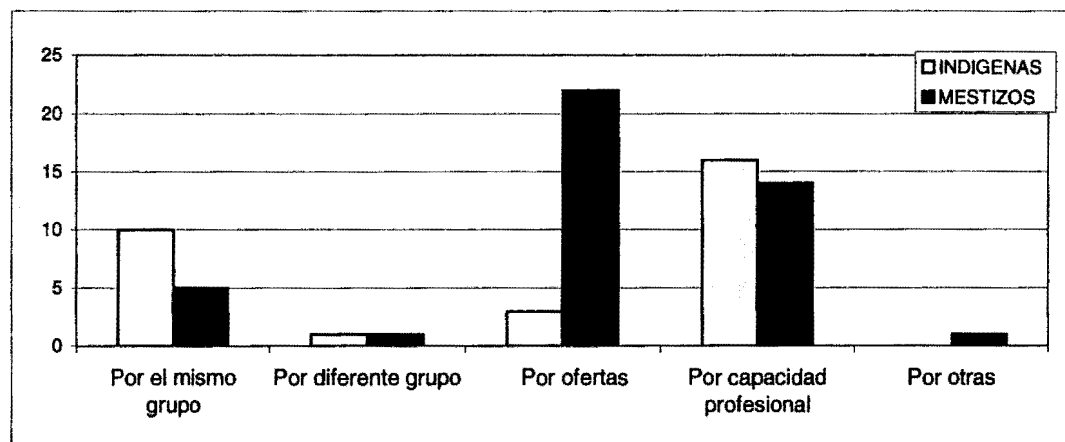


Gráfico No.33

PREFERENCIAS DEL VOTO DE LOS MESTIZOS EN LAS ELECCIONES A DIGNIDADES LOCALES

	Por el mismo grupo	Por diferente grupo	Por ofertas	Por capacidad profesional	Por otras
INDIGENAS	10	1	3	16	0
MESTIZOS	5	1	22	14	1



CONCLUSION

La mayoría de mestizos (47%) creen que los indígenas prefieren votar por el mismo grupo cultural y por las ofertas de campaña (37%). En cambio, el 63% de los indígenas consultados consideran que ellos votan principalmente por la preparación y capacidad profesional.

CONCLUSION

Los indígenas afirman que los mestizos votan en las elecciones a dignidades locales por la capacidad profesional de los candidatos (54%). Por su parte, los mestizos aseguran que ellos votan en las elecciones por las ofertas de campaña (51%) y por la capacidad profesional (33%).